DUMNEZEU,
FIINȚĂ SUPREMĂ

OMUL, FIINȚĂ SUPREMĂ

Coordonator
PAUL POPESCU-NEVEANU

EDITURA MILITARĂ, BUCUREȘTI, 1989

Coperta : DAN STANCIU

ISBN 973-32-0004-2

CUVÎNT ÎNAINTE

Lucrarea de față, elaborată în spiritul poziției partidului și statului nostru față de religie și credincioși, al concepției materialist-științifice despre lume și viață, pledează, după cum arată și titlul, pentru demnitate umană, pentru o viață adevărată, eliberată de prejudecăți mistice și obscurantiste.

Transpunerea în viață a Programului ideologic al partidului, a orientărilor, tezelor și ideilor cuprinse în expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu la ședința comună a Plenarei Comitetului Central al Partidului Comunist Român, a organismelor democratice și organizațiilor de masă și obștești, din 28 noiembrie 1988, presupune intensificarea preocupărilor în vederea educării revoluționare, materialist-științifice a comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii, combaterea hotărîtă a diferitelor concepții, manifestări, mentalități și practici mistico-religioase despre lume și viață, care împiedică înțelegerea justă a naturii raporturilor dintre om, societate și natură, a legilor care guvernează universul, a cerințelor obiective ale dezvoltării sociale, constituind, astfel, o frînă în activitatea omului pentru făurirea conștientă a propriului destin.

Poziția Partidului Comunist Român și a statului nostru socialist față de ideologia religioasă, față de biserică și credincioși, raporturile dintre stat și cul-

tele religioase, statuate prin actul juridic suprem, Constituția Republicii Socialiste România, se întemeiază pe respectul credinței oamenilor, pe libertatea conștiinței, pe manifestarea liberă a cultelor în cadrul legilor statului.

Conștiința omului nou (demn, liber, cu o personalitate multilateral și armonios dezvoltată), așa cum este definită în toate documentele programatice ale partidului nostru, este incompatibilă, însă, cu orice fel de prejudecată obscurantistă, deoarece prin conținutul său rațional, științific, filosofic, moral este antimistică, laică, atee. Întreaga activitate de educație revoluționară, materialist-științifică, ateistă vizează lărgirea orizontului de cunoaștere al maselor, formarea și consolidarea concepției materialist-dialectice și istorice despre lume și viață, ridicarea nivelului general de cunoaștere și cultură al oamenilor, însușirea celor mai noi cunoștințe tehnice și științifice, cultivarea sistematică a valorilor politice, filosofice, morale, artistice specifice orînduirii noastre socialiste. Ascensiunea pe treptele tot mai înalte ale libertății, demnității, autonomiei personalității presupune o susținută și complexă activitate ideologică, politică și cultural-educativă, pentru că, așa cum subliniază secretarul general al partidului nostru, „Fără o educație politică și o cultură înaintată, oamenii rămîn prizonierii prejudecăților, misticismului, obscurantismului, și — în condițiile uriașelor prefaceri economico-sociale, ale schimbărilor ce au loc în raportul de forțe pe plan mondial — se pot ușor rătăci în vîltoarea vieții" [1].

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul al III-lea al educației politice și culturii socialiste*, Editura Politică, București, 1987, p. 11.

În spiritul comandamentelor ce stau în fața activității desfășurate în direcția educării revoluționare, materialist-științifice a maselor, lucrarea prezintă o serie de aspecte referitoare la logica științei și iraționalitatea concepțiilor religioase, distorsiunile religioase ale moralei, căile și metodele menite să asigure un demers formativ eficient, cu efecte sigure și durabile.

Lucrarea, realizată din perspectivă interdisciplinară — filosofie, sociologie, psihologie, etică —, evidențiază mecanismele care au stat și stau la baza apariției și menținerii credințelor religioase, misticismului, obscurantismului, a concepțiilor înapoiate despre lume și viață, în general. Pe parcursul lucrării sînt reliefate tradițiile ateiste și materialiste ale gîndirii filosofice românești, umanismul caracteristic culturii spirituale autohtone, care reprezintă, de fapt, expresii ale felului de a fi al poporului nostru, ale raționalismului și demnității sale în fața vieții. Pe linia acestor tradiții și în spiritul orientărilor trasate de secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în activitatea ideologică și politico-educativă trebuie „Să pornim permanent de la materialismul dialectic și istoric, concepția revoluționară despre lume, de la socialismul științific, dar și de la noile cuceriri ale științei și tehnicii, care îmbogățesc și vor îmbogăți continuu concepția revoluționară despre lume și viață, cunoașterea umană, în general. Numai așa vom acționa ca adevărați revoluționari și comuniști!" [2].

[2] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la perfecționarea activității organizatorice, ideologice și politico-educative, în vederea creșterii rolului conducător al partidului în întreaga viață economico-socială*, 23 iunie 1988, Editura Politică, București, 1988, p. 21—22.

„Omul, ființă supremă" se adresează tuturor celor interesați de problematica fenomenului religios — evident, din perspectiva cunoașterii și combaterii acestuia în cunoștință de cauză —, elevilor, studenților, cadrelor didactice, activiștilor culturali și politici, factorilor care participă, într-o calitate sau alta, la activitatea de educație socialistă, materialist-științifică și umanist-revoluționară a maselor.

ATITUDINEA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN ȘI A STATULUI SOCIALIST FAȚĂ DE IDEOLOGIA RELIGIOASĂ, INSTITUȚIILE DE CULT ȘI CREDINCIOȘI

OCTAVIAN NISTOR

Făurirea socialismului și comunismului reprezintă un proces dialectic, multilateral și complex, care implică transformări profunde atît ale relațiilor și structurilor sociale, cît și radicale mutații în viața spirituală a societății, în sfera conștiinței sociale a maselor. *„Dacă ne propunem să transformăm societatea* — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu —, *să transformăm omul, să cunoaștem tainele naturii și să o transformăm, apoi trebuie să ne propunem mai cu seamă să transformăm conștiința omului. Fără aceasta, nu putem transforma nici societatea"* [1].

Caracterul de proces istoric conștient al dezvoltării noii orînduiri este strîns legat de o radicală restructurare a conștiinței oamenilor muncii, a concepțiilor, moravurilor, obiceiurilor, a întregului lor mod de gîndire și acțiune. Aceasta presupune promovarea cu consecvență a concepției materialist-științifice despre lume și viață, combaterea hotărîtă a diferitelor mentalități înapoiate, a ideilor și practicilor mistico-religioase, eliberarea omului de alienarea religioasă, care a îngrădit, secole de-a rîndul, demnitatea și libertatea umană, prin legarea destinului omului de existența unor forțe supranaturale.

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, București, Editura Politică, 1979, p. 401—402.

„Este necesar — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — *să acordăm mai multă atenție combaterii cu fermitate a concepțiilor retrograde, a misticismului. Să formăm la toți oamenii, la tineret o concepție științifică despre viață, corespunzător uriașelor cuceriri ale științei, ale cunoașterii umane, care demonstrează justețea concepției materialist-dialectice și istorice despre lume, materialitatea lumii și dă o perspectivă minunată pentru noi și noi cunoașteri, pentru înaintarea omului spre un asemenea nivel de cultură și conștiință care să-l facă cu adevărat liber, dar și stăpîn, cu adevărat, pe destinele sale, să-i dea posibilitatea să acționeze în mod conștient pentru transformarea lumii, pentru realizarea unei lumi mai bune și mai drepte*“ [2].

Socialismul și religia

În concepția Partidului Comunist Român, fundamentată pe principiile materialismului dialectic și istoric, ale socialismului științific, religia este un fenomen social-istoric care a apărut pe o anumită treaptă a dezvoltării societății și va dispărea atunci cînd vor fi înlăturate toate cauzele și condițiile obiective și subiective care au generat-o. „În general, reflexul religios al lumii reale — arăta Marx — nu poate să dispară decît atunci cînd relațiile din viața practică de zi cu zi vor fi relații clare și raționale între oameni și între oameni și natură. Vălul mistic care acoperă procesul vieții sociale, adică procesul producției materiale, nu va fi înlăturat decît atunci cînd va deveni un produs al asocierii libere a oamenilor și se va afla sub controlul lor conștient și planic. Pentru aceasta însă este necesară o anumită bază materială a societății, adică o serie de condiții materiale de existență, care, la rîndul lor, sînt produsul firesc al unei

[2] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la unele probleme ale conducerii activității economico-sociale, ale muncii ideologice și politico-educative, precum și ale situației internaționale*, 29 aprilie 1988, București, Editura Politică, 1988, p. 32.

dezvoltări istorice îndelungate și anevoioase“ [3]. Așadar, emanciparea oamenilor de credința în supranatural presupune : realizarea unui înalt grad de stăpînire a forțelor naturii, prin dezvoltarea forțelor de producție ; perfecționarea tuturor relațiilor de producție și sociale ; ridicarea nivelului calității vieții, pentru a permite progresul spiritual al oamenilor ; așezarea relațiilor interumane pe principiile eticii și echității socialiste, ale umanismului socialist-revoluționar. Deci, suprimarea a ceea ce timp de milenii a constituit principala servitute spirituală în acțiunea omului — alienarea religioasă — nu se poate realiza în afara procesului de transformare revoluționară a societății.

Experiența țării noastre confirmă pe deplin teza materialismului istoric potrivit căreia eliberarea maselor de orice formă de înrobire și alienare spirituală, inclusiv de înstrăinarea religioasă, impune, în primul rînd, eliberarea societății de asuprire și exploatare, făurirea unor relații și structuri sociale noi, construirea socialismului și comunismului.

Socialismul a însemnat pentru societatea românească cea mai radicală, mai amplă și mai profundă transformare structurală de ordin social, politic, economic și spiritual. Desființarea proprietății capitaliste asupra mijloacelor de producție, înlăturarea oricăror forme de asuprire și exploatare, victoria relațiilor de producție socialiste, afirmarea tot mai deplină a democrației socialiste au creat premisele obiective și subiective ale dezalienării religioase, premise care se desăvîrșesc continuu în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate. Pe fondul noii existențe sociale socialiste, al dezvoltării și modernizării forțelor de producție, al perfecționării relațiilor de producție și sociale s-a format și s-a dezvoltat o nouă conștiință — conștiința socialistă —, care, printre caracteristicile sale fundamentale, include și dimensiunea laică, ateistă.

Edificarea noii societăți, activitatea neobosită pentru perfecționarea ei multilaterală reprezintă cel mai impor-

[3] Karl Marx, *Capitalul*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966, p. 94.

tant factor al transformării conștiinței oamenilor și al desprinderii lor treptate de concepțiile mistico-religioase. În munca practică de făurire a socialismului și comunismului, oamenii, transformînd natura și relațiile sociale, se transformă pe ei înșiși. Munca, activitatea socială reprezintă factorul determinant în modelarea conștiinței, în educarea maselor.

Instituind noi relații economice și social-politice, socialismul asigură procesual condițiile necesare pentru afirmarea plenară a personalității umane, descătușarea energiilor creatoare ale tuturor cetățenilor, și, pe această cale, eliberarea oamenilor de himere, de credința în existența unor forțe supranaturale.

Mutațiile revoluționare petrecute în societatea noastră, accesul larg al maselor la învățămînt, știință și cultură, intensa activitate politico-ideologică și cultural-educativă desfășurată de Partidul Comunist Român, promovarea consecventă a concepției revoluționare despre lume și viață, materialismul dialectic și istoric, a principiilor eticii și echității socialiste, a umanismului socialist au determinat modificări esențiale în profilul spiritual, în gîndirea și mentalitatea oamenilor, ceea ce a contribuit la eliberarea unei părți însemnate a populației de sub influența ideilor și practicilor mistico-religioase, la creșterea indiferentismului religios, a scepticismului față de postulatele religiei.

Religia, în țara noastră, nu mai domină, ca în trecut, viața socială. Sfera influenței religioase se micșorează continuu. Domenii întregi ale vieții sociale — învățămîntul, cultura, armata — au fost despărțite de biserică.

Studiul fenomenului religios evidențiază o scădere a intensității stării de religiozitate, modificări sensibile în conștiința credincioșilor. Sistemul de valori al societății socialiste exercită o influență tot mai mare și asupra credincioșilor. În măsura în care la unii oameni persistă reprezentările religioase, ele coexistă cu cele de factură laică.

Religia cunoaște, deci, în țara noastră, un continuu proces de erodare, de involuție. Recentele cercetări sociologice, îmbinînd indicatorii cantitativi cu cei calitativi,

probează ideea declinului treptat al credințelor religioase, caracterul de tranziție al acesteia în condițiile actuale.

Acest fenomen nu trebuie interpretat însă simplist, linear, în cadrul unui determinism vulgar-economic sau cantitativist-mecanicist, ci ca un proces dialectic, contradictoriu, tendențial, de durată, care nu exclude momente de reversibilitate parțială, cazuri de recrudescență, ca urmare a autonomiei relative a religiei ca formă a conștiinței sociale, a caracterului de autoconservare, de reproducere și adaptabilitate, în anumite condiții sociale, a ideilor religioase.

Nesocotind aceste realități incontestabile, în activitatea educativă se fac resimțite unele tendințe idealizante, triumfaliste, exagerat optimiste cu privire la dispariția iminentă, spontană, de la sine a concepțiilor religioase. Există, de asemenea, unele păreri că în actuala etapă religia și-ar fi epuizat funcția retrogradă, transformîndu-se într-o tradiție populară. Asemenea tendințe sînt alimentate și de ignorarea cauzelor sociale care stau la baza persistenței concepțiilor mistico-religioase, a faptului că fenomenul religios, ca orice fenomen social, este expresia unei cauzalități și condiționări sociale multiple și complexe.

Religia, ca fenomen social, cu o puternică încărcătură ideologică, condiționată de un complex de factori obiectivi și subiectivi, interni și externi, continuă să fiinteze chiar în condițiile cînd noua existență socială nu mai generează concepții și idei religioase.

Socialismul reprezintă o realitate socială și culturală opusă religiei ; în noul context socio-cultural, determinat de orînduirea socialistă, religia devine disfuncțională. Socialismul asigură, pentru prima dată în istorie, premisele obiective și subiective în baza cărora religia urmează să dispară. Aceste premise reprezintă, însă, condiții necesare, dar nu și suficiente ; ele nu duc automat la dispariția religiei ca fenomen social, în ciuda faptului că au fost înlăturate cauzele fundamentale care generează religia (exploatarea, asuprirea, inegalitatea socială). Lichidarea cauzelor fundamentale nu înseamnă însă supri-

marea tuturor determinărilor obiective și subiective datorită cărora religia continuă să funcționeze.

Socialismul nu este o noțiune abstractă, ci un sistem social viu, concret, dinamic, un proces în continuă perfecționare, care presupune depășirea unor disfuncționalități, a unor rămîneri în urmă și greutăți, rezolvarea anumitor contradicții. Așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, *„uneori am absolutizat și am idealizat dezvoltarea societății socialiste, lăsînd impresia falsă că socialismul nu poate cunoaște greutăți, nu poate cunoaște crize economice, că instaurarea puterii politice a clasei muncitoare și trecerea la construcția socialistă soluționează de la sine problemele, duc automat la înfăptuirea în viață a principiilor socialiste“* [4].

Nesesizarea la timp a contradicțiilor, necunoașterea posibilităților și căilor de depășire a acestora, incompleta satisfacere a unor trebuințe materiale și spirituale, confruntarea cu practici birocratice, cu rămășițe ale vechiului, cazurile de încălcare a principiilor socialiste, a normelor eticii și echității socialiste, existența unor stări conflictuale ale individului în familie, la locul de muncă, ce generează insatisfacții, dezamăgiri, dezorientări și decepții pot alimenta tendințe sau stări de spirit religioase. Pentru unii oameni, adoptarea credinței religioase constituie un „răspuns“ la neputința lor de a trece peste asemenea greutăți. Adeziunea la religie le creează falsa impresie de depășire a contradicțiilor reale din viața personală și socială, a unor neîmpliniri lăuntrice, prin mistificarea realității înconjurătoare și a imaginii despre ei înșiși, prin recursul la supranatural și la promisiunea unei „fericiri“ iluzorii.

Ca fenomene de conștiință, concepțiile religioase sînt mai greu de înlăturat într-o perioadă scurtă de timp. Transformarea conștiinței oamenilor, înarmarea lor cu o concepție înaintată despre natură și societate, cu cele mai noi cuceriri ale științei și cunoașterii universale reprezintă una dintre cele mai complexe sarcini, cu mult

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 65—66.

mai dificil de realizat, în multe privințe, decît dezvoltarea economică. În consecință, religia nu dispare de la sine, nu poate fi desființată în mod arbitrar, prin măsuri administrative, ci numai prin suprimarea acelor împrejurări de viață datorită cărora ea continuă să constituie, pentru unii membri ai societății, o formă de existență spirituală, un mod de trăire a vieții. „În condițiile de dispariție treptată a bazei social-istorice a religiei, în raport cu anumite pături de oameni, cu anumite categorii de indivizi, religia nu reprezintă întotdeauna o «rămășiță», ci o formă de existență spirituală, care, deși nu corespunde nivelului actual al cunoașterii științifice și al cerințelor etice de dezvoltare a societății, are totuși rădăcini profunde, cu puternice repercusiuni asupra vieții acestor indivizi, a tipului lor de comportament etic și practic social“ [5].

Concepția eronată că socialismul lichidează de la sine religia duce la neglijarea cauzelor obiective ale persistenței fenomenului religios, insistîndu-se cu precădere asupra cauzelor subiective, ideologice, de tipul rămînerii în urmă a conștiinței, tendință care adesea este transformată în fatalitate, iar răspunderea pentru persistența religiozității este transferată, exclusiv, pe seama factorilor de educație, ceea ce atrage după sine o abordare abstract-culturală a fenomenului religios, utilizarea, în consecință, în activitatea de educație ateistă a unor metode cu caracter general.

Menținerea religiei în condițiile socialismului se explică și prin specificul acestei forme a conștiinței sociale, prin independența ei relativă față de cauzele economice și social-politice care au produs-o. Deci, ideile religioase vor persista un timp, chiar și după dispariția surselor generatoare.

Religiile, care, timp de milenii, au influențat ideologiile orînduirilor presocialiste și-au pus puternic amprenta asupra a numeroase tradiții și obiceiuri, ce continuă și azi să lase urme în conștiința și comportarea oamenilor. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu

[5] Petru Berar, *Religia în lumea contemporană*, Editura Politică, București, 1976, p. 234—235.

arată : „*Vechea societate — pe care am lichidat-o, iar din punct de vedere material am depășit-o de mult, realizînd ceea ce este cunoscut tuturor — a lăsat puternice urme și obiceiuri care, multe dintre ele, nu mai corespund condițiilor de azi, spiritului revoluționar. De altfel, unele din aceste obiceiuri n-au corespuns niciodată cerințelor progresului și civilizației*“ [6].

Tradiția religioasă, care se transmite pe cale preponderent afectivă, emoțională în cadrul educației familiale, contribuie, în cea mai mare măsură, la orientarea copiilor și a tinerilor spre religie. Educația religioasă în familie condiționează puternic dezvoltarea copilului, contracarînd într-o măsură însemnată educația școlară, influența organizațiilor de tineret și a altor factori culturali-educativi din societate.

Printre cauzele menținerii și reproducerii concepțiilor și atitudinilor mistico-religioase se numără și deficiențele existente în activitatea de educație materialist-științifică desfășurată de unele instituții de învățămînt, organizații de masă și obștești, așezăminte de cultură. La toate acestea se adaugă intensificarea activității de influențare și prozelitism din partea cultelor și a sectelor îndreptate, în special, către tineret.

Deci, fenomenul religios continuă să supraviețuiască și în societatea socialistă, provocînd efecte atît în desfășurarea vieții sociale, cît și în viața oamenilor, în realizarea lor autentică. În această situație se pune întrebarea : care trebuie să fie atitudinea partidului comunist și a statului socialist față de ideologia religioasă, instituțiile religioase și credincioși ?

Desigur, raportul socialism-religie, definirea atitudinii partidului comunist și a statului socialist față de religie, biserică și credincioși constituie probleme deosebit de complexe, deoarece implică, cu necesitate, concordanța soluțiilor practice, social-politice cu teoria filosofică, ceea ce reclamă o abordare creatoare a concepției marxiste în funcție de realitățile și condițiile concrete din fiecare țară.

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 20, Editura Politică, București, 1981, p. 38.

Atitudinea Partidului Comunist Român față de ideologia religioasă

Partidul clasei muncitoare nu poate fi indiferent față de religie. În acest sens, sînt evidente preocupările lui Marx, Engels, Lenin privind aplicarea concepțiilor lor filosofice, materialist-dialectice și istorice despre religie la fundamentarea strategiei și tacticii partidului clasei muncitoare. Marx și Engels au supus unei critici vehemente atît concepțiile stîngiste, aventuriste, cît și cele oportuniste, de conciliere cu ideologia religioasă promovate în veacul trecut de o serie de lideri ai mișcării socialiste.

În ceea ce privește combaterea pozițiilor stîngiste față de religie, este semnificativă atitudinea categorică a lui Marx și Engels împotriva introducerii în programul partidului socialist a ateismului ca obiectiv de luptă politică, în sensul că partidul ar declara război religiei. De asemenea, Fr. Engels considera ca periculoase soluțiile de luptă politico-administrativă, preconizate de foștii participanți la Comuna din Paris, care au introdus în manifestul elaborat ideea că „în Comună n-au ce căuta popii ; orice manifestare religioasă și orice organizație religioasă trebuie interzise“. În celebra lucrare „Anti-Dühring“, Engels duce o ascuțită polemică cu Eugen Dühring, care propunea în Constituția viitorului stat socialist interzicerea religiei. „În societatea liberă — susține Dühring — nu poate exista nici un fel de cult ; căci toți membrii acestei societăți au depășit străvechea închipuire puerilă că îndărătul sau deasupra naturii ar exista ființe care ar putea fi influențate prin jertfe sau rugăciuni“. Un „sistem socialitar just înțeles trebuie de aceea *să se descotorosească* de tot aparatajul vrăjitoriei clericale și o dată cu el de toate elementele esențiale ale cultelor“ [7].

Fondatorii socialismului științific au atras, de nenumărate ori, atenția asupra faptului că pentru combaterea religiei măsurile administrative sînt ineficiente, soldîn-

[7] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 311.

du-se, mai degrabă, cu efecte contrare, de stimulare a stărilor de religiozitate. Un asemenea exemplu ne este oferit de evoluția creștinismului la începuturile sale (secolele I, II e.n.), cînd prigoana exercitată de Imperiul roman a provocat martirajul, care a avut ca rezultat intensificarea și răspîndirea noii religii. „O religie — remarca Engels — care a cucerit Imperiul mondial roman și care a stăpînit timp de 1 800 de ani cea mai mare parte a omenirii civilizate nu poate fi desființată declarînd pur și simplu că este o absurditate ticluită de șarlatani. Pentru a o desființa este necesar mai întîi să se explice originea și dezvoltarea ei, pornind de la condițiile istorice în care a apărut și în care a ajuns să domine“ [8].

Nu mai puțin dăunătoare s-a dovedit a fi și o altă tendință în sînul mișcării muncitorești — absolutizarea dogmatică a libertății de conștiință, care viza concilierea cu ideologia religioasă. Marx și Engels au criticat pe socialiștii germani, care, militînd pentru înfăptuirea libertății de conștiință, considerau că principiile socialismului ar fi compatibile cu religia sau indiferente față de ea. La aceste inepții, Marx va răspunde : „*«Libertatea conștiinței» !* Dacă ar fi să-i amintim liberalismului acum, în vremea «Kulturkampf»-ului, vechile lui lozinci, acest lucru ar fi posibil doar în următoarea formă : Fiecare trebuie să aibe posibilitatea de a-și satisface necesitățile religioase, ca și pe cele trupești, fără ca poliția să-și bage nasul. Dar partidul muncitoresc ar fi trebuit să se folosească de acest prilej pentru a-și exprima convingerea că «libertatea de conștiință» burgheză nu e nimic altceva decît tolerarea a tot felul de *libertăți de conștiință religioasă* și că el, dimpotrivă, tinde să elibereze conștiința de opiul religiei. Domnii nostri însă nu binevoiesc să depășească nivelul «burghez»“ [9].

Meritul istoric al lui Vladimir Ilici Lenin constă în abordarea raportului socialism-religie în condițiile complexe ale Rusiei, exercitînd un rol hotărîtor în elaborarea programului practic al partidului privitor la religie și biserică pînă la victoria revoluției proletare și în primii ani ai puterii sovietice. Dezvăluind rădăcinile sociale ale religiei, Lenin arăta că lupta împotriva religiei nu trebuie redusă la o propagandă abstract ideologică ; ea trebuie legată de practica concretă a luptei de clasă, care duce la lichidarea rădăcinilor sociale ale religiei. Ateismul este privit nu în sine, ci ca o componentă indispensabilă a concepției materialist-dialectice și istorice despre lume și viață ; el este și trebuie să fie subordonat obiectivelor fundamentale ale luptei revoluționare a proletariatului.

„Marxistul trebuie să fie materialist — susținea Lenin — adică un adversar al religiei, însă un materialist dialectician, adică să pună problema luptei împotriva religiei nu în mod abstract, nu pe terenul unei propagande abstracte, pur teoretice, mereu aceeași, ci în mod concret“. În acest sens, în practica politică, „el trebuie să știe să țină seama de întreaga situație concretă, să găsească întotdeauna hotarul dintre anarhism și oportunism (acest hotar este relativ mobil, schimbător, dar există totuși)“ [10].

În consecință, Lenin va fundamenta principalele elemente ce definesc raportul dintre partidul clasei muncitoare, statul socialist și religie. Astfel, pentru întemeietorul statului sovietic, în raport cu statul socialist religia devine o chestiune particulară, privată a fiecărui cetățean. „Oricine — sublinia Lenin — trebuie să aibă deplină libertate de a profesa orice religie sau de a nu recunoaște nici o religie, adică să fie ateu, așa cum și este, în mod obișnuit, orice socialist“ [11]. În același timp, Lenin ia poziție față de concepțiile oportuniste, care susțineau că religia este o problemă privată și în raport cu partidul clasei muncitoare. „Pentru partidul proletariatului socialist — arăta Lenin — religia nu este o chestiune particulară. Partidul nostru este o uniune a luptătorilor con-

[8] Fr. Engels, *Bruno Bauer și creștinismul primitiv*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, Editura Politică, București, 1964, p. 317.

[9] Karl Marx, *Critica Programului de la Gotha*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, Editura Politică, București, 1964, p. 32.

[10] V. I. Lenin, *Cu privire la atitudinea partidului muncitoresc față de religie*, în Lenin, *Opere complete*, vol. 17, Editura Politică, București, 1963, p. 432.

[11] V. I. Lenin, *Socialismul și religia*, în Lenin, *Opere complete*, vol. 12, Editura Politică, București, 1962, p. 138.

științeni, a luptătorilor de avangardă, pentru eliberarea clasei muncitoare. Această uniune nu poate și nu trebuie să aibe o atitudine indiferentă față de inconștiența, ignoranța sau obscurantismul care se manifestă sub forma credințelor religioase“ [12].

În abordarea problemei raportului dintre socialism și religie, o importantă contribuție au adus-o socialiștii români. În publicațiile socialiste „Contemporanul“, „Emanciparea“, „Dacia viitoare“, „Dreptul omului“, „Critica socială“, „Lumea nouă“ ș.a. au apărut numeroase articole consacrate criticării religiei, raporturilor ei cu statul, cu școala. Astfel, încă în anul 1896, în articolul „Ce este și ce vrea socialismul“, în cel de-al VI-lea capitol, intitulat sugestiv „Socialismul nu vrea să nimicească religia“, se precizează că „Religia e chestie privată. Asta n-o spun socialiștii din diplomație, ci din principiu, fiindcă *libertatea conștiinței și a convingerii este unul din principiile fundamentale ale socialismului*“ [13]. În Programul Partidului Social-Democrat din România, referitor la religie se prevedea „laicizarea învățămîntului“ și „despărțirea bisericii de stat, lăsînd administrarea și conducerea ei în seama credincioșilor“ [14]. După crearea Partidului Comunist Român (1921) și sub influența sa, tradițiile gîndirii ateiste vor fi dezvoltate în ziare și reviste ca „Socialismul“, „Cultura proletară“, „Frontul evenimentelor sociale și culturale“, „Critica“, „Era nouă“, „Curentul liber“ ș.a.

În anii socialismului, politica Partidului Comunist Român s-a dovedit și se dovedește și în privința atitudinii față de ideologia religioasă, instituțiile religioase și credincioși profund științifică și creatoare, originală și realistă, aflîndu-se în concordanță cu natura nouă a relațiilor socialiste, cu esența larg democratică și umanist-revoluționară a orînduirii noastre, cu spiritul științific al contemporaneității.

---

[12] V. I. Lenin, *Op. cit.*, p. 140.

[13] *Gîndirea revoluționară din România despre religie*, Editura Politică, București, 1983, p. 173.

[14] *Ibidem*, p. 213.

În concepția Partidului Comunist Român, a tovarășului Nicolae Ceaușescu problemele referitoare la religie capătă o abordare complexă, multilaterală, cuprinzînd toate aspectele, respectiv: afirmarea deschisă a contradicției ideologice dintre concepția științifică, revoluționară despre lume și doctrinele religioase; asigurarea de către statul socialist român a libertății de conștiință; necesitatea respectării de către toți cetățenii — inclusiv de către culte și credincioși — a legilor țării; perfecționarea continuă a activității cultural-educative; lărgirea orizontului de cunoaștere; întărirea continuă a unității întregului popor în opera comună de făurire a socialismului și comunismului.

Un asemenea demers științific, realist și creator are la bază fundamentarea întregii politici în acest domeniu pe principiile teoretice și metodologice ale materialismului dialectic și istoric, pe orientările cuprinse în Programul partidului, în opera de o excepțională însemnătate teoretică și practică a tovarășului Nicolae Ceaușescu.

Pornind de la considerentul că persistența unor idei și mentalități mistico-religioase împiedică înțelegerea raporturilor reale dintre om și natură, a legilor care guvernează universul, a cerințelor obiective ale dezvoltării sociale, constituind o frînă în lupta omului pentru făurirea conștientă a propriului său destin, documentele programatice ale partidului nostru relevă necesitatea educării oamenilor muncii, a tineretului în spiritul ateismului științific, a promovării cu consecvență în rîndul maselor a concepției materialist-științifice despre lume și viață, a unei atitudini combative, militante împotriva a tot ce este vechi și retrograd. De altfel, întreaga dezvoltare a filosofiei noastre revoluționare a avut și are loc în înfruntarea deschisă cu ideologiile adverse, cu teoriile și curentele de idei retrograde, antiștiințifice, mistico-religioase.

Opoziția ireductibilă față de ideologia religioasă constituie o trăsătură generală definitorie a concepției științifice despre lume și viață a Partidului Comunist Român, esența atitudinii sale față de credințele religioase. Materialismul dialectic și istoric este concepția revoluționară

a clasei muncitoare, care, pe baza rezolvării consecvent materialiste a problemei fundamentale a filosofiei, a raportului dintre existența socială și conștiința socială, dintre materie și gîndire, studiază realitatea în integralitatea ei, dezvăluie principiile și legile cele mai generale ale dezvoltării naturii, societății și cunoașterii, exprimînd o nouă atitudine revoluționară, transformatoare față de lume, un ideal pentru activitatea practică. Fiind o explicație și interpretare unitară, materialist-dialectică despre existența naturală, socială și umană, incompatibilă cu teoriile și curentele de idei retrograde, antiștiințifice, mistico-religioase, concepția revoluționară despre lume și viață include, în mod organic, ateismul științific ca pe o componentă fundamentală a sa.

Între ideologia partidului nostru și ideologiile religioase se instituie un raport de ireconciliabilă opoziție, care se manifestă pe plan ontologic, gnoseologic, axiologic, antropologic și praxiologic.

Concepția materialist-științifică despre lume și societate este incompatibilă cu ideile religioase, fideiste, spiritualiste, mistice, obscurantiste, cu concepțiile idealiste de orice nuanță. Această concepție presupune respingerea totală și sistematică a ideologiei religioase, a credinței în spirite, forțe oculte, supranaturale, în lumea de apoi, în nemurirea sufletului, pe baza argumentelor filosofice, întemeiate pe datele și descoperirile științelor naturii și sociale, dezvăluind caracterul fals, antiștiințific și irațional al dogmelor religioase, ceea ce-i conferă un caracter combativ, militant, revoluționar.

În opoziție cu afirmațiile creaționiste, prezente în toate religiile, conform cărora natura, societatea, omul, Universul în ansamblu ar fi produsul unor forțe supranaturale, materialismul dialectic și istoric, sprijinindu-se pe cercetările științifice, pe datele confirmate de practica social-istorică, susține că lumea este în esență materială, că materia este o realitate obiectivă, independentă de conștiința și voința omului, necreată, fără început și fără sfîrșit, fiind, deci, infinită în spațiu și timp, indestructibilă. În afara lumii materiale nu există nici un fel de lume supranaturală.

A fi materialist înseamnă a înțelege lumea așa cum este ea, fără nici un adaos din afară, supranatural. Fenomenele din natură și societate sînt guvernate de legi obiective, iar pentru a le explica nu avem nevoie de nici un adaos din afară, de existența unor cauze supranaturale. Ideea despre materialitatea lumii, îmbogățită prin recentele rezultate ale revoluției științifico-tehnice contemporane, precum și ale științelor sociale se opune reprezentărilor religioase privind originea divină a naturii și societății, oricăror ipoteze referitoare la existența și acțiunea unor forțe supranaturale. Progresul cunoașterii științifice confirmă tot mai mult tezele filosofiei marxiste privind materialitatea și infinitatea universului, dezvoltarea dialectică progresivă a naturii și societății.

Materialistă și dialectică, totodată, concepția revoluționară consideră că materia se află într-o continuă devenire, mișcare și transformare. Cauza mișcării nu se află în afara materiei, ci este proprie acesteia; izvorul mișcării, al devenirii este reprezentat de contradicțiile interne, inerente fiecărui obiect, fenomen, proces.

Concepția materialist-dialectică despre autodinamismul materiei, despre automișcare, autodezvoltare, autodevenire exclude ideea despre existența unor forțe divine, a unor factori spirituali anteriori și exteriori lumii materiale, așa cum susțin curentele idealiste, spiritualiste, fideiste. *„Noi, comuniștii* — subliniază în acest sens tovarășul Nicolae Ceaușescu —, *știm că lumea nu este creată de nici o forță divină, superioară, că nimeni nu stă undeva și dirijează cum să se dezvolte societatea, cum să se organizeze viața oamenilor. Știința aduce zilnic, ceas de ceas, noi și noi dovezi incontestabile cu privire la formarea naturii, a omului, la materialitatea și infinitatea universului. Practica ne demonstrează că astăzi oamenii devin tot mai mult în stare să transforme natura și societatea, să cunoască orice secret al naturii, al dezvoltării societății*“ [15].

[15] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, Editura Politică, București, 1979 p. 693—694.

În opoziție cu concepțiile idealiste și religioase, materialismul dialectic și istoric — demonstrînd esența materială și dialectică a lumii — explică, totodată, în mod determinist, dezvoltarea societății ca parte distinctă și specifică a lumii materiale. Evoluția istorică a omenirii ilustrează teza fundamentală a materialismului istoric potrivit căreia existența socială — care reprezintă latura materială a societății — determină conștiința socială, respectiv viața spirituală a societății. Așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, *„modul de gîndire, conștiința socială, gradul de dezvoltare a științei, învățămîntului și culturii sînt determinate de baza materială a societății, de modul de producție și de repartiție a bunurilor materiale“* [16]. Această determinare nu trebuie interpretată în mod simplist, mecanic, fatalist. În noile condiții create de orînduirea socialistă, conștiința socială, prin funcțiile ei (prospectivă și proiectivă), devine o puternică forță de transformare revoluționară a societății. După cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu *„conștiința socială, știința, învățămîntul și cultura, activitatea ideologică și politico-educativă au un rol important în dezvoltarea forțelor de producție. Ambele laturi de activitate condiționîndu-se reciproc și într-o unitate dialectică, asigură progresul continuu al societății“* [17]. Deci, ideile, nivelul de cunoaștere și cultură, gradul de dezvoltare a conștiinței se manifestă ca o puternică forță materială în transformarea revoluționară a societății, în asigurarea progresului general al umanității.

Documentele partidului nostru subliniază faptul că formarea conștiinței socialiste reprezintă un proces complex, de durată. El are loc pe terenul confruntării continue dintre nou și vechi, în lupta cu concepțiile, mentalitățile și deprinderile înapoiate, pentru afirmarea valorilor politice, juridice, morale, filosofice, științifice, artistice specifice socialismului.

[16] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 6.

[17] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 6.

Concepția materialist-dialectică și istorică despre lume și viață este strîns legată de știință, dezvoltîndu-se și îmbogățindu-se cu adevărurile care rezultă din noile cuceriri ale cunoașterii umane. Filosofia clasei muncitoare este rezultatul a tot ce a creat mai bun omenirea, constituindu-se într-o veritabilă sinteză a concluziilor, datelor și tezelor tuturor științelor.

Știința modernă s-a născut și s-a dezvoltat în lupta împotriva dogmatismului religios, a afirmațiilor de genul „cred pentru că este absurd“ sau „crede și nu cerceta“. Știința și religia reprezintă două modalități radical deosebite de a interpreta realitatea obiectivă. Între ele există o incompatibilitate logică, structurală. În timp ce religia este o reflectare denaturată, falsă a realității, bazată pe iluzii și prejudecăți, știința reprezintă un sistem de cunoștințe despre natură, societate, gîndire, care reflectă în mod adecvat lumea înconjurătoare, legile ei obiective. Știința explică fenomenele naturii și societății, precum și legile lor de dezvoltare, în mod obiectiv, așa cum sînt ele, fără a recurge la ipoteza unor forțe supranaturale. Știința se bazează pe demonstrații riguroase, pe verificarea practică a explicațiilor sale, pe eliminarea erorilor, sporindu-și necontenit gradul de obiectivitate. Știința izvorîtă din practica social-istorică devine, din ce în ce mai mult, un factor esențial al progresului social, atît pe plan material, cît și pe plan spiritual.

„Comuniștii — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu —, *pornind de la cuceririle științei, ale cunoașterii umane, sînt călăuziți de o concepție științifică despre lume și societate. Ei nu pot accepta teoriile despre existența unor forțe supranaturale care au dirijat sau dirijează încă universul. Cu atît mai mult astăzi, cînd științele fundamentale, cum este chimia, fizica, biologia, genetica și altele, au dat noi răspunsuri problemelor cunoașterii universului și a dezvoltării, a materialității lumii“* [18].

În etapa actuală a revoluției științifico-tehnice, cînd știința, devenind o forță nemijlocită de producție, și-a

[18] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 69.

cucerit un loc de primă însemnătate în viața socială, opoziția dintre știință și religie devine un fapt incontestabil. Revoluția științifico-tehnică constituie un salt calitativ în dezvoltarea procesului cunoașterii naturii și folosirii legilor ei obiective în creația științifică și tehnică, în producția materială și spirituală a societății umane. În acest proces, se reduce continuu gradul de dependență a omului față de forțele naturii. Capacitatea de cunoaștere, de explicare a realității constituie un instrument indispensabil, fără de care omul nu ar putea progresa pe drumul istoriei sale.

Cunoașterea științifică contemporană dezvăluie, pas cu pas, falsitatea concepțiilor religioase despre lume, convingînd prin argumente omul că este în stare, cu ajutorul științei și tehnicii, să-și făurească, pe pămînt, o viață fericită și demnă. Prin știință, prin cunoașterea tot mai profundă a realității, omul și-a dobîndit esența sa umană, conștiința de sine, precum și puterea de a se realiza, de a-și ameliora continuu condiția sa umană. *„Trăim o epocă în care lărgirea sferei de cunoaștere științifică înnobilează omul* — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu —, *îi dă noi forțe, noi dimensiuni spirituale, orizonturi nemărginite. Pătrunzînd tot mai adînc în tainele materiei, ale vieții și creației, omul devine tot mai conștient de forța și capacitatea sa de a transforma natura, lumea, societatea, în conformitate cu aspirațiile și voința sa. Se poate spune că, odată cu progresul științei, omul se transformă în făuritor al propriului său destin, al vieții și naturii înconjurătoare“* [19].

În epoca în care cunoașterea umană a căpătat dimensiuni fără precedent, cînd științele aduc noi și noi date cu privire la materialitatea lumii, la dezvoltarea dialectică a societății, ateismul dobîndește un profund caracter științific, sporindu-și consistența și forța de convingere în confruntarea cu religia, pentru care dimensiunea antiștiințifică, dogmatică și irațională este definitorie.

[19] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 10, Editura Politică, București, 1974, p. 948.

În opoziție cu religia, care înlocuiește rațiunea cu credința irațională, cunoașterea autentică cu revelația divină, cu intuiția și extazul mistic, materialismul dialectic și istoric, reflectînd adecvat realitatea, afirmă posibilitatea cunoașterii lumii, a previziunii științifice, manifestă încredere nemărginită în capacitatea gîndirii umane. Așa cum se subliniază în documentele partidului nostru, *„Se impune deci să dezvoltăm și să îmbunătățim continuu concepția noastră revoluționară despre lume și viață, activitatea ideologică. Ceea ce am realizat pînă acum și ceea ce cunoaștem astăzi constituie baza pentru o nouă cunoaștere și o nouă dezvoltare a teoriei, a concepției despre lume și viață.*

Cunoașterea naturii și societății nu are limite. În nici un domeniu nu s-a încheiat procesul revoluționar al cunoașterii! Nu există realități și fenomene, legități ale dezvoltării lumii ce nu pot fi cunoscute, ci numai care nu sînt încă cunoscute. Iată de ce trebuie să acționăm permanent pentru înțelegerea și cunoașterea a noi și noi taine ale naturii și Universului, pentru aprofundarea legităților generale ale dezvoltării societății omenești, ale progresului uman — și să le punem la baza întregii opere de edificare a socialismului și comunismului în România“ [20].

Materialismul dialectic și istoric argumentează posibilitatea cunoașterii tainelor naturii, ale Universului, capacitatea omului de a aprofunda legile dezvoltării societății. În același timp, ne oferă o înțelegere superioară a sensului destinului și rolului omului, promovînd un umanism nou, revoluționar, prin considerarea omului ca valoare supremă a orînduirii socialiste. Dacă religia îl îndeamnă pe om la umilință și supunere, la pasivitate în fața destinului, umanismul socialist, respectînd demnitatea umană, consideră omul ființa supremă pentru om, creatorul activ și conștient al propriului său univers material și spiritual, și nu expresia vreunei forțe supranaturale. Manifestînd un spirit de revoltă împotriva orică-

[20] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 28, Editura Politică, București, 1985, p. 77.

ror forțe care tind să-l încătușeze pe om, să-i mutileze spiritul, să-l umilească, plasîndu-l în situația de supus, de element creat și dirijat, ateismul intrinsec concepției noastre despre lume se instituie ca o dimensiune fundamentală, un corolar al umanismului socialist-revoluționar. În consecință, combaterea religiei, negarea ființei supranaturale și, deci, afirmarea omului, glorificarea celui care reprezintă produsul cel mai înalt al naturii, creatorul a tot ce există în societate evidențiază în cel mai înalt grad semnificația umanistă a ateismului.

Socialismul presupune, o dată cu dezvoltarea puternică a forțelor de producție, cu afirmarea largă a cuceririlor revoluției tehnico-științifice, cu dezvoltarea democrației socialiste și crearea unor raporturi noi între oameni — de solidaritate și ajutor reciproc —, creșterea responsabilității fiecărui cetățean față de interesele generale ale colectivității, ale patriei, aplicarea fermă și consecventă în viață a principiilor eticii și echității socialiste.

Partidul nostru promovează un umanism nou, revoluționar, considerînd omul valoarea fundamentală, creatorul activ și conștient al propriului său univers material și spiritual. Umanismul, în concepția partidului nostru, este nu numai o teorie generoasă despre om, ci, în primul rînd, un mod practic, revoluționar de rezolvare a condiției umane.

În societățile împărțite în clase antagoniste, demnitatea și libertatea umană au fost îngrădite, strivite de doi factori esențiali : pe de o parte, de exploatare, proces în care omul se transformă din scop în mijloc, iar, pe de altă parte, de religie, care l-a înstrăinat pe om de propria sa esență. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că *„Răsturnarea orînduirii burghezo-moșierești, lichidarea exploatării și asupririi sociale și naționale în țara noastră constituie cea mai mare cucerire revoluționară a poporului român, asigurîndu-i posibilitatea de a fi liber și stăpîn pe destinul său, de a-și lua soarta în propriile mîini, de a se bucura de cele mai largi drepturi și libertăți democratice. Spre deosebire de capitalism, care se bazează pe inegalitate și dominație de clasă, societatea noastră pune în centrul său dreptatea și echitatea socială, omul și cerințele sale de viață materiale și spirituale, afirmarea multilaterală a personalității umane. În timp ce capitalismul proclamă drepturi formale, societatea noastră socialistă asigură drepturile esențiale ale omului — dreptul la muncă, la învățătură, la ocrotirea sănătății, retribuție egală la muncă egală, egalitate deplină între cetățeni fără deosebire de sex sau naționalitate“* [21]. În acest cadru, umanismul socialist, revoluționar, opus pseudoumanismului religios, situează omul — valoare supremă a societății socialiste — în centrul întregii preocupări și activități a partidului și statului nostru.

Întregul conținut al ideologiei noastre, mijloacele sale de influențare sînt determinate integral de scopul suprem al politicii Partidului Comunist Român — dezvoltarea și înflorirea personalității umane. *„Trebuie să promovăm mai hotărît principiile de etică și echitate socială* — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu —, *să combatem cu fermitate egoismul și individualismul, forme de înjosire a omului, și care, fără nici o îndoială, sînt o rămășiță a trecutului, a concepțiilor retrograde, înapoiate, dar demonstrează, încă o dată, rămînerea în urmă a activității politico-educative“* [22].

În opoziție cu religia, care s-a alimentat în decursul vremurilor din neputința omului în fața fenomenelor naturale și sociale, concepția partidului nostru, fiind o viziune științifică de ansamblu asupra lumii, sprijinindu-se pe legile obiective ale devenirii naturii, societății și gîndirii reprezintă nu numai o explicație a realității, ci și o metodă revoluționară de transformare a lumii, a raporturilor dintre oameni.

---

[21] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 28, Editura Politică, București, 1985, p. 61.

[22] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la unele probleme ale conducerii activității economico-sociale, ale muncii ideologice și politico-educative, precum și ale situației internaționale*, 29 aprilie 1988, București, Editura Politică, 1988, p. 32—33.

Raportul dintre statul socialist român și cultele religioase

Opoziția ideologică ireductibilă dintre principiile materialismului dialectic și istoric și concepțiile mistico-religioase nu implică și opoziția politică dintre statul socialist și cultele religioase legale existente în țara noastră. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu arată: *„noi, comuniștii, călăuzindu-ne după concepția științifică ce atestă materialitatea lumii, combatem cu energie superstițiile, misticismul, curentele de gîndire idealiste. În același timp, politica partidului și statului nostru, întreaga viață socială se întemeiază pe respectul credinței oamenilor, pe libertatea conștiinței, pe manifestarea liberă a cultelor în cadrul legilor statului, pornind de la faptul că, indiferent de credința sa religioasă, fiecare cetățean, fiecare slujitor al unui cult sau altul trebuie să respecte legile și să servească cauza edificării noii orînduiri socialiste în România"* [23].

Raporturile dintre stat și cultele religioase nu pot fi abordate abstract, în mod general, în afara unor determinări socio-istorice concrete de la țară la țară, de la etapă la etapă, corespunzător particularităților istorice și naționale ale fiecărui popor.

În societatea românească, raporturile dintre stat și cultele religioase au dobîndit un conținut nou, fiind determinate de structurile social-economice și politice instaurate în țara noastră, de existența orînduirii de tip socialist, a statului democrației muncitorești, revoluționare. Aceste raporturi se vor desfășura în funcție de permanenta lărgire a libertăților și drepturilor cetățenești, în condițiile perfecționării democrației socialiste. De asemenea, un rol important în statuarea raporturilor dintre stat și biserică îl au tradițiile și particularitățile istorice. Sînt luate în considerare rolul pe care l-au avut

[23] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura Politică, București, 1977, p. 96.

instituțiile religioase, clerul în istoria poporului nostru, pozițiile adoptate de acestea în diferite etape ale dezvoltării sociale.

Raporturile dintre stat și culte se realizează pornindu-se de la obiectivele fundamentale ale dezvoltării social-economice și politice a țării, de la necesitatea întăririi continue a unității și coeziunii social-politice a întregului nostru popor.

Statul socialist român, reprezentînd puterea supremă în societatea noastră, asigură conducerea unitară a tuturor laturilor componente ale sistemului social, exercitîndu-și prerogativele asupra tuturor instituțiilor, inclusiv a celor religioase.

În Republica Socialistă România își desfășoară activitatea 14 culte religioase recunoscute de stat. Dintre acestea, 12 culte sînt creștine, respectiv Biserica ortodoxă, Biserica romano-catolică, Biserica armeano-gregoriană, cultul creștin de rit vechi, patru culte protestante (reformat, evanghelic de confesiune augustană, evanghelic sinodo-presbiterial și unitarian), patru culte neoprotestante (baptist, adventist de ziua șaptea, penticostal și creștin după evanghelie). Două culte sînt necreștine (mozaic și musulman). Modul de organizare și funcționare al acestor culte este reglementat pe baza Constituției Republicii Socialiste România, de Legea pentru regimul general al cultelor, de statutele pentru organizarea și funcționarea fiecărui cult, precum și de actele emise de conducerile acestora. Cultele religioase dispun de baza necesară activității lor, au lăcașuri de cult, case parohiale, tipografii, ateliere pentru confecționarea obiectelor de cult, magazine pentru desfacerea acestora, cimitire. Statul acordă anual importante donații pentru întreținerea și restaurarea lăcașurilor de cult — monumente istorice și de arhitectură — care fac parte din patrimoniul cultural național.

Cultele organizează și conduc activitatea institutelor teologice de rang universitar și a seminariilor teologice. De asemenea, ele editează reviste și cărți religioase, pe baza unui plan editorial aprobat de guvern. Cultele din țara noastră întrețin legături cu biserici similare din alte

țări, cu organizații religioasé internaționale confesionale sau pluriconfesionale, cu condiția respectării independenței și a dreptului fiecărei biserici de a hotărî singure poziția sa în diversele probleme ale vieții religioase interne. Prevederile Legii cultelor nu admit raporturi de subordonare juridică sau administrativă față de centre religioase din exterior.

Pentru statul socialist, cele 14 culte sînt egale în drepturi și îndatoriri, nemaiexistînd culte privilegiate, dominante și subordonate. S-a pus capăt, pentru totdeauna, persecuțiilor și discriminărilor religioase, lupta interconfesională, intoleranța și exclusivismul religios fiind interzise. Raporturile dintre stat și cultele religioase se caracterizează prin relații de respect reciproc, de neamestec din partea statului în problemele religioase interne, de respectare a legilor de către biserică.

În țara noastră, școala este separată complet de biserică. Educarea și instruirea tinerei generații sînt de competența exclusivă a statului socialist. „Școala este despărțită de biserică. Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține alte instituții de învățămînt decît școli speciale pentru pregătirea personalului de cult" — se subliniază în Constituția Republicii Socialiste România (articolul 30). De asemenea, este interzisă prin lege desfășurarea propagandei religioase în afara cadrului oferit de instituțiile de cult. Biserica nu trebuie să desfășoare o activitate opusă statului socialist. În legătură cu aceasta președintele Republicii Socialiste România atrăgea atenția că *„Noi avem în vedere să asigurăm în continuare, în conformitate cu Constituția și legile țării, desfășurarea normală a activității cultelor religioase. Desigur, nu am permis și nu vom permite nici în viitor ca cineva să se folosească de aceste culte pentru a desfășura o activitate îndreptată împotriva poporului, a construcției socialismului, a independenței și suveranității țării.*

Consider că, în general, cultele religioase trebuie să se ocupe de problemele lor și să respecte pe deplin legile statului, să susțină politica de construcție socialistă, de dezvoltare generală a societății, politica de pace, colaborare și destindere a țării" [24]. Această apreciere este deosebit de actuală, în condițiile în care, pe plan internațional, se încearcă transformarea unor grupări sau culte religioase în instrumente ale politicii de amestec în treburile interne ale diferitelor țări. Se impune, deci, o anumită distincție între viața religioasă, desfășurată în cadrul legalității socialiste, și inițiativele prin care se încearcă exploatarea politică a sentimentelor religioase, pentru a fi îndreptate împotriva intereselor sociale generale, fenomene și stări de spirit stimulate și regizate, adesea, de unele cercuri reacționare de peste hotare, ca mijloace de luptă anticomunistă. Un cult care ar ignora legile statului, care și-ar propune să intervină în desfășurarea proceselor sociale, să conducă viața socială s-ar situa pe poziții iremediabil anacronice, și-ar anula, prin aceasta, natura specifică, esența sa de instituție religioasă, manifestîndu-se ca forță politică reacționară.

Societatea noastră apreciază atitudinea loială a reprezentanților cultelor religioase față de politica internă și internațională a statului român, participarea acestora la înfăptuirea obiectivelor de dezvoltare socială a țării. Conducători și alți reprezentanți ai cultelor participă la viața publică a țării, avînd posibilitatea să-și expună direct opiniile în legătură cu cele mai importante probleme de interes național. Cele 14 culte religioase fac parte din Frontul Democrației și Unității Socialiste, iar în Marea Adunare Națională sînt aleși ca deputați și reprezentanți ai cultelor.

În raporturile sale cu cultele religioase, în atitudinea față de credincioși, statul socialist pornește de la necesitatea asigurării unității depline a întregului popor în opera de construcție a socialismului și comunismului. Este o realitate a vieții noastre sociale faptul că toți cetățenii, fără nici o deosebire de naționalitate, limbă, sex sau concepție religioasă, bucurîndu-se de drepturi și îndatoriri egale, acționează în strînsă unitate pentru înfăptuirea Programului de făurire a societății socialiste mul-

[24] Nicolae Ceaușescu, ***România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate***, vol. 19, Editura Politică, București, 1980, p. 112.

tilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, pentru bunăstarea și fericirea întregului nostru popor. Așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, „*Frontul Democrației și Unității Socialiste constituie expresia celei mai largi democrații, a reprezentării tuturor categoriilor sociale, indiferent de convingere. Aici sînt uniți, într-o simbioză puternică, și comuniști și necomuniști, oameni cu diferite concepții filozofice, dar cu o singură convingere : aceea de a servi poporul, de a servi patria, socialismul și comunismul !*“ [25].

Așa cum s-a arătat, pentru statul socialist religia este o chestiune de conștiință particulară, care îl privește pe om. În acest sens, Constituția Republicii Socialiste România proclamă și garantează libertatea de conștiință, concepută în dubla sa semnificație : „Oricine este liber să împărtășească sau nu o credință religioasă“ (articolul 30).

Garantarea deplină a libertății de conștiință este o condiție a adevăratei democrații, care se bazează pe principiul egalității în drepturi și îndatoriri a tuturor cetățenilor patriei noastre, fără deosebire de naționalitate, rasă, sex sau religie, în toate domeniile vieții economice, juridice, sociale și culturale. În consecință, credința sau necredința religioasă încetează de a mai fi motiv de discriminare, de îngrădire a drepturilor și libertăților cetățenești. Statul nostru socialist exclude orice împărțire a oamenilor după criteriul credinței sau necredinței, considerînd inadmisibil să se facă vreo deosebire între cetățeni, în ceea ce privește drepturile lor, în funcție de credințele lor religioase. Statul nu intervine cu mijloace administrative, de constrîngere în problemele de conștiință ale cetățenilor săi. Din aceasta nu rezultă, însă, că statul socialist nu trebuie să susțină o activitate de educație materialist-științifică. Exercitîndu-și funcția cultural-educativă, statul socialist contribuie la desfășurarea propagandei materialist-științifice, folosind numeroasele mijloace de care dispune : școala, instituțiile

[25] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, Editura Politică, București, 1982, p. 237.

de cultură, presa, editurile, radio-televiziunea, activitatea de răspîndire a cunoștințelor economice și tehnico-științifice ș.a.

Deci, libertatea de conștiință nu trebuie interpretată unilateral, concepută numai ca libertate religioasă. Libertatea de conștiință înseamnă, totodată, și libertatea de a avea și a profesa convingeri materialiste, de a se desfășura o propagandă ateist-științifică. Oricine trebuie să aibă deplina libertate de a profesa o religie sau de a nu recunoaște nici o religie, adică să fie nereligios sau ateu. În țara noastră, toți cetățenii țării, fără deosebire de naționalitate, se pot bucura de libertatea de a-și alege și de a practica o anumită credință. Respectînd libertatea credinței religioase, statul nostru garantează și dreptul de a nu profesa nici o credință religioasă, asigurînd celor care nu sînt credincioși libertatea de a demonstra că lumea este rezultatul dezvoltării istorice și că ea poate fi explicată științific. Numai în acest fel se realizează consecvent principiul libertății de conștiință. Iar prin aceasta are loc ridicarea gradului de înțelegere și de cultură al poporului, fapt care asigură condiții necesare pentru dobîndirea libertății reale, pentru manifestarea neîngrădită a personalității umane.

Educația materialist-științifică nu limitează libertatea de conștiință. Dimpotrivă, recurgînd la convingere, la argumente științifice și filosofice — și nu la măsuri administrative, de constrîngere —, ea asigură oamenilor posibilitatea de a alege între ideile religioase și cele științifice, materialiste și de a decide liber asupra valorii lor, în cunoștință de cauză. Libertatea de conștiință implică posibilitatea de a hotărî asupra credinței nesilit de nimeni, de a alege între a fi credincios sau nu. Adeziunea omului la concepția materialist-științifică sau la o concepție religioasă are motivații personale, este o problemă particulară și individuală.

Înțelegerea simplistă, reducționistă a libertății de conștiință are ca efect absolutizarea libertății religioase. Ca urmare, subiectul religios este pus în imposibilitate de a-și putea alege liber concepția despre lume și viață,

iar în cazul sectelor avem de a face cu interzicerea categorică pentru adepții acestora a accesului la altă cultură decît cea religioasă. Pe de altă parte, absolutizarea libertății religioase poate alimenta unele tendințe de neglijare a activității de educație materialist-științifică, sub pretextul de a nu leza libertatea de conștiință a credincioșilor. În fond, politica statului nostru socialist de asigurare, în condițiile legii, a manifestării libere a cultelor religioase nu anulează obligația comuniștilor, a uteciștilor de a lupta pentru promovarea concepției științifice despre lume, care pornește de la ceea ce a demonstrat pe plan universal cunoașterea în privința originii și dezvoltării societății, a naturii și omului. Respectarea și garantarea libertății religioase nu trebuie înțelese ca acceptare de către comuniști a concepțiilor religioase, idealiste despre lume.

Raportul dintre libertatea religioasă, ca latură particulară a libertății de conștiință, și activitatea de educație materialist-științifică dobîndește importante implicații teoretice și practice, cu atît mai mult cu cît în arsenalul propagandei anticomuniste sînt larg răspîndite diverse calomnii privitoare la faptul că socialismul ar fi refractar libertăților religioase, că propaganda ateistă ar fi incompatibilă cu asigurarea unei reale libertăți de conștiință.

Socialismul a creat condițiile materiale și spirituale pentru ca masele să beneficieze de o adevărată libertate, să se poată afirma plenar în toate domeniile. Dar libertatea, în general, și deci și libertatea conștiinței, în particular, implică responsabilitatea ca o condiție a manifestării ei. În cadrul statului nostru socialist, se realizează cea mai largă și deplină libertate de conștiință a tuturor cetățenilor, care presupune și drepturi, dar și responsabilități sociale. În consecință, asigurarea activității libere a cultelor religioase recunoscute de stat implică respectarea neabătută a legilor țării de către toți cetățenii patriei noastre, indiferent dacă sînt credincioși sau necredincioși. Credința religioasă nu poate constitui

motiv pentru încălcarea legilor, a principiilor eticii și echității, a cerințelor umanismului socialist, revoluționar. *„Dacă credința este o problemă de conștiință personală a fiecărui cetățean* — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu —, *iar statutul cultelor este recunoscut de stat în conformitate cu Constituția țării, asigurînd practicarea de către cetățeni a uneia sau alteia dintre credințe, în același timp trebuie să spunem deschis că toți cetățenii, indiferent de concepția lor filozofică sau de credința lor religioasă, trebuie să respecte cu sfințenie legile țării.*

Aceste obligații, se înțelege, trebuie îndeplinite și de către culte, care, în activitatea lor, sînt chemate să respecte Constituția, legile țării, orînduirea socialistă din România“ [26].

În perspectiva acestei aprecieri trebuie înțeleasă și considerată activitatea desfășurată în țara noastră de către unele secte și grupări anarhice — deși puține la număr — nerecunoscute de lege, care este profund antisocială și antiștiințifică, incompatibilă cu progresul social, cu sentimentele, cu modul de a gîndi și de a trăi al oamenilor înaintați ai societății noastre.

Rațiunea pentru care asemenea secte și grupări nu sînt recunoscute de stat o constituie concepțiile și practicile antiștiințifice și antiumane, refuzul exercitării drepturilor și îndatoririlor cetățenești (cum ar fi exprimarea votului, îndeplinirea serviciului militar, depunerea de mărturie în cadrul justiției), interzicerea accesului adepților la altă cultură decît cea religioasă, respingerea științei, a binefacerilor civilizației, ignorarea medicinei ș.a. Sectele și grupările interzise întrețin, de regulă, o atmosferă de deprimare și neputință, de pasivitate și demoralizare, de șovinism, răspîndesc materiale de proveniență străină, de propagandă ostilă la adresa țării noastre, a socialismului.

---

[26] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 10, Editura Politică, București, 1974, p. 259.

Educația revoluționară, materialist-științifică și umanist-revoluționară — parte integrantă a procesului de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste a omului nou, constructor al socialismului și comunismului

Misiunea unui partid revoluționar constă în eliberarea omului de orice asuprire, inclusiv de cea spirituală, religioasă. Iată de ce partidului comunist nu-i este indiferentă starea de religiozitate a populației, îndeosebi a tineretului ; în consecință, partidul organizează și conduce o amplă activitate de educație materialist-științifică și umanist-revoluționară.

Comuniștii, uteciștii trebuie să abordeze problemele religiei ca revoluționari, având drept călăuză concepția revoluționară, științifică despre lume, care pornește de la ceea ce a demonstrat pe plan universal cunoașterea în privința originii și dezvoltării societății, a naturii și a omului.

O cerință de prim ordin a progresului continuu al societății noastre socialiste o constituie afirmarea tot mai puternică a spiritului revoluționar, lupta hotărîtă împotriva a tot ce este vechi și perimat în toate sectoarele, inclusiv în domeniul conștiinței, promovarea neabătută a noului, a tot ceea ce este înaintat în viața socială. Manifestarea spiritului militant, revoluționar implică în acest cadru combaterea hotărîtă a ideilor și practicilor mistico-religioase.

Promovarea activă a concepției revoluționare a partidului nostru despre lume și viață are o importanță hotărîtoare în activitatea de educație ateistă. Perspectiva materialist-dialectică și istorică în realizarea unei critici globale a religiei este indispensabilă, deoarece religia nu este numai o formă de reflectare falsă, denaturată, fantastică și iluzorie a realității, ci, de fapt, ea reprezintă o concepție globală despre lume și despre destinul omului. În această calitate, religia nu se rezumă numai la dimensiunea gnoseologică, ci include și o dimensiune

axiologică și ideologică, instituie un sistem propriu de valori, fundamentează convingeri și idealuri, determină atitudini și comportamente. Trebuie deci să se opună religiei concepția revoluționară, materialist-dialectică și istorică despre natură și societate, despre rolul și locul omului în lume, în unitate cu valorile celorlalte forme de conștiință socială.

În procesul complex de modelare a conștiinței maselor, concepția despre lume și viață a partidului nostru — materialismul dialectic și istoric — ocupă un loc central, reprezentînd componenta esențială a conștiinței socialiste. În societatea socialistă, pentru prima dată în istorie, se creează condiții favorabile pentru formarea și dezvoltarea unei concepții teoretice și ideologice unitare despre lume și viață, care cunoaște o continuă perfecționare în raport cu schimbările bazei materiale, ale structurii sociale, ale cunoașterii științifice.

Așa cum se subliniază în documentele Partidului Comunist Român, *„Va trebui să fie intensificată activitatea multilaterală de ridicare a conștiinței socialiste, revoluționare a tuturor oamenilor muncii, de combatere hotărîtă a diferitelor manifestări și mentalități obscurantiste, înapoiate despre muncă și viață. Să nu uităm nici un moment că mai continuă să se manifeste diferite concepții străine, mentalități ale vechii societăți burghezo-moșierești, că nu toți cetățenii au rupt definitiv cu mentalitățile și practicile din trecut, că, din păcate, acestea mai influențează chiar și unii tineri. În același timp, nu trebuie uitat că din afară continuă încă să pătrundă tot felul de influențe străine concepției noastre revoluționare despre lume și viață“* [27].

Educația materialist-științifică reprezintă o componentă esențială a activității ideologice, politico-educative desfășurată de Partidul Comunist Român, de toți factorii educaționali, inclusiv din armată, pentru formarea și dezvoltarea noii conștiințe revoluționare a comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii.

---

[27] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 23, Editura Politică, București, 1985, p. 72.

În lumina Programului ideologic al partidului, a orientărilor cuprinse în magistrala expunere a tovarășului Nicolae Ceaușescu la ședința comună a Plenarei Comitetului Central al Partidului Comunist Român, a organismelor democratice și organizațiilor de masă și obștești, activitatea de educație trebuie să urmărească consolidarea concepției materialist-dialectice, ridicarea nivelului general de cunoaștere al maselor, cultivarea sistematică a valorilor filosofice, sociale și umane fundamentale pentru societatea noastră, combaterea manifestărilor retrograde, mistice, a concepțiilor idealiste. Așa cum subliniază secretarul general al partidului nostru, *„Este necesar să intensificăm activitatea politică, educativă, culturală, de ridicare a conștiinței revoluționare a tuturor oamenilor muncii, să punem în evidență noile și noile cuceriri ale științei și tehnicii, ale cunoașterii umane în general, pornind de la concepția științifică despre lume și viață — materialismul dialectic și istoric"* [28].

Materialismul dialectic și istoric ne ajută în cunoașterea științifică a legilor dezvoltării sociale, a cauzelor și esenței fenomenelor și proceselor din natură și societate, în analiza obiectivă, multilaterală a tendințelor și posibilităților existente, în descoperirea și rezolvarea contradicțiilor ce apar în complexa operă de edificare a noii societăți. Concepția materialist-științifică a partidului nostru constituie cel mai eficace instrument prin care gîndirea poate fi pusă în slujba transformării revoluționare a societății. Ea devine nu numai un mijloc de cunoaștere, ci și mod de acțiune, de restructurare a realității și, în acest sens, un instrument de luptă revoluționară. A fi comunist, a fi luptător revoluționar, înseamnă să ai o înaltă pregătire științifică, să fii conștient de scopul, țelurile și idealurile partidului, să lupți în cunoștință de cauză pentru înfăptuirea lor.

Dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor, educarea oamenilor muncii în spiritul concepției materialist-științifice, lărgirea orizontului de cultură și cunoaștere, promovarea atitudinii înaintate în muncă și viață, combaterea oricăror concepții străine ideologiei noastre reprezintă obiective principale ale activității organelor și organizațiilor de partid, de masă și obștești, ale instituțiilor de învățămînt, știință, artă și cultură.

Pornind de la faptul că ideologia noastră revoluționară nu este doar un ansamblu de enunțuri teoretice, ci, simultan, și un mod de a gîndi și acționa, o atitudine față de creația teoretică și față de activitatea practică, rezultă că efortul educației trebuie astfel desfășurat încît cunoștințele transmise să fie transformate în convingeri ferme. *„Este evident că la baza întregii activități ideologice, politico-educative* — arată secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu — *trebuie să stea concepția revoluționară despre lume și viață, materialismul dialectic și istoric, principiile socialismului științific. Să abordăm cu mai multă îndrăzneală problemele ideologice noi care apar, dezvoltarea concepției revoluționare despre lume și viață. Să tragem concluziile necesare din practica socială, din întreaga noastră activitate și să elaborăm căile pentru înaintarea întregii noastre societăți"* [29].

Trăim într-o epocă de profunde transformări revoluționare. În aceste condiții, prima cerință este de a fi și a rămîne revoluționari, de a lupta împotriva a tot ce este vechi și perimat în toate sectoarele, inclusiv în domeniul conștiinței, de a acționa neabătut pentru promovarea noului, a spiritului revoluționar în muncă și viață.

---

[28] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința comună a Plenarei Comitetului Central al Partidului Comunist Român, a organismelor democratice și organizațiilor de masă și obștești*, 28 noiembrie 1988, Editura Politică, București, 1988, p. 90—91.

[29] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la unele probleme ale conducerii activității economico-sociale, ale muncii ideologice și politico-educative, precum și ale situației internaționale*, 29 aprilie 1988, Editura Politică, București, 1988, p. 31.

CONCEPȚIA FILOSOFICĂ DESPRE LUME ȘI VIAȚĂ

ION TUDOSESCU

Conceput încă din perioada constituirii sale ca demers generalizator de cea mai largă cuprindere asupra universului, demersul filosofic a avut mereu în centrul preocupărilor sale cognitive și reflexive omul și condiția umană. De aceea, conotația de „dragoste de înțelepciune", care i s-a conferit de la începutul distingerii sale de alte tipuri de demersuri cognitive și reflexive în ansamblul cunoașterii și cugetării umane, are expres în vedere *raportarea la om*, moravurile, mentalitățile, aspirațiile și credințele sale de realizare de sine în cadrul cetății, indică necesitatea integrării sociale a individului în vederea condiționării de către aceasta (prin criteriile ei de apreciere valorică) a împlinirii sale ca personalitate și a potențării ridicării sale la rangul demiurgic de creator în raport cu lumea lui socială și umană.

Specificul concepției filosofice despre lume *

Filosofiei i-au fost încredințate dintotdeauna atribuții prescriptiv-normative în planul comportamentului uman (moral, politic, juridic) și în direcția indicării criteriilor de acces ale omului spre valorile morale, estetice și civi-

* Luăm ca referință concepțiile raționaliste, viziunile realiste asupra lumii, din aria cărora se desprind, prin promovarea adevărului obiectiv, interpretările materialiste. În cadrul acestora, materialismul dialectic edifică un demers filosofic asupra lumii și vieții pe temeiurile raționalismului și umanismului contemporan, ale unui realism constituit în spațiul paradigmatic al științei și angajat permanent în mijlocirea procesului de realizare a condiției umane.

lizatorii, prin intermediul cărora acesta, ca individ, se înnobilează și se instituie ca ființă liberă în univers (și o dată cu conștientizarea trăirii în spațiul libertății, totdeauna corelată cu demnitatea și mîndria acestei trăiri, omul dobîndește sentimentul responsabilității, de sine și de societate, în funcție de exercitarea căruia poate dobîndi acces spre orizonturile limită ale împlinirii umane — orizonturile fericirii *).

Înțelepciunea, concepută din perspectiva reflecției și atitudinii filosofice, se manifestă ca *opțiune pentru slujirea adevărului despre lume și om* și mijlocirea obiectivării virtuților umanizatoare ale demersurilor filosofice, a vocațiilor specifice ale acestora de a călăuzi practic procesul de emancipare socială în vederea potențării personalizării și realizării condiției umane **. Expresia „iubire de înțelepciune", prin care este caracterizată, la origini, reflecția și edificarea valorică de tip filosofic, se referă — cu alte cuvinte — la *iubirea de adevărul care servește trăirea demnă și responsabilă a omului în societate și societatea care-i mijlocește acestuia realizarea*.

O astfel de înțelepciune emană din modul specific de a cunoaște lumea cu care operează demersul filosofic. Pe de o parte, explicația filosofică se situează deasupra celorlalte demersuri cognitive, *ține de nivelul metateo-*

* Un astfel de orizont de trăire, în viziunile mitice și religioase, destinat doar zeilor și eventual eroilor mitici, este accesibil și muritorilor de excepție, oamenilor care, prin faptele lor demiurgice, cu puternică finalitate de factură comunitară și grupală în planul realizării umane, ating condiția instituirii conștiinței înfăptuirii destinului lor, respectiv, a conștiinței „datoriei împlinite" sau, într-o formulare mai modernă, a conștiinței „lucrului bine făcut".

** Modelul exemplar al meditației și opțiunii filosofice izvorîte din nevoia călăuzirii prin înțelepciune a procesului de integrare a omului în cetate, pentru dobîndirea orizonturilor unei trăiri morale, politice și juridice, pătrunse de sentimentele superioare ale demnității și libertății de sine, l-a oferit Socrate în aria civilizațiilor de tip mediteranean ale lumii antice — din care, ulterior, s-au structurat, printr-un îndelungat și selectiv proces istoric, fundamentele valorice ale civilizației moderne și contemporane europene.

retic cel mai înalt al cunoașterii, iar pe de altă parte, are ca obiect de referință universul în totalitatea ipostazelor sale, atît ca lume naturală necreată, cît și ca lume socială și umană creată de om, atît ca univers al lucrurilor, cît și ca univers al ideilor și valorilor (prin producerea cărora omul își manifestă prezența sa unică și singulară în univers)*. Din aspirația sa spre cuprinderea cognitivă integrală a existenței (concepută ca totalitate în care omul ocupă o poziție „centrică" — mai bine zis, o situare valorică supremă) decurge, așadar, vocația umanizatoare și funcția realizatorie pentru om a demersului filosofic. Ceea ce înseamnă că, avînd o dimensionare cognitivă de un fel deosebit, demersul filosofic potențează finalități practice deosebite pentru om (structurarea metateoretică de cea mai mare cuprindere existențială întemeiază virtuțile sale metodologice de maximă întindere operațională). Cu alte cuvinte, *fiind concepție generală despre lume, filosofia este și concepție generală* despre viață**.

Dintr-o asemenea considerare a specificului demersului filosofic decurg și unele precizări privind raporturile acestuia cu alte tipuri de demersuri cognitive și reflexive ce au ca obiect lumea în integralitatea ei și,

---

* Prototipul conceperii filosofiei ca *metafizică*, deci ca produs al generalizărilor operate în prelungirea celorlalte domenii ale cunoașterii, în primul rînd ale științelor despre lucrurile naturale, și în calitate de demers totalizator (integrativ), în care se includ și abordările metateoretice din toate celelalte domenii ale creației valorice, de la cele logice pînă la cele morale și artistice sau cele politice și juridice, l-a oferit creația enciclopedică (prima de acest fel) a lui Aristotel — creație apărută în același spațiu antic mediteranean, dar care a înrîurit hotărîtor mai întîi civilizațiile lumii arabe și prin intermediul acțiunii culturalizatoare ale acesteia, începînd din epoca feudală, civilizațiile europene de mai tîrziu, fiind model de inspirație pent u construcțiile filosofice de sistem din epoca modernă, din rîndul cărora cel mai cuprinzător și închegat a fost sistemul filosofic hegelian.

** Termenul de *viață* este conceput în sensul de *viață socială și umană*, acesta, la rîndul său, avînd în vedere *modul de a trăi eficient* al omului în societate, în concordanță cu cerințele mereu înnoitoare ale procesului de realizare a condiției umane.

îndeosebi, ale celor cu care operează *religia* și *știința* — forme ale conștiinței sociale și ale culturii învecinate cu filosofia în structurarea vieții spirituale de ansamblu a oamenilor și la care se raportează în procesul configurării valorilor sale specifice.

1) În raporturile lor cu explicațiile și concepțiile religioase, concepțiile filosofice au, fie o poziție de cooperare valorică și ideologică (în cazul interpretărilor idealiste și, îndeosebi, iraționaliste și mistice), fie o poziție de respingere valorică și ideologică (în cazul interpretărilor materialiste și raționaliste, în special al materialismului dialectic).

Ceea ce au comun, în general, demersurile filosofice cu cele religioase (indiferent de variantele lor de interpretare și de conținuturile valorice pe care le practică) este nivelul de cuprindere existențială și de referință umană. *Ambele operează cu* (și se constitue în calitate de) *concepții generale despre lume și viață*. Cu deosebirea că religia (în totalitatea formelor ei de manifestare), asemănător, în esență, cu filosofiile idealiste, iraționaliste și mistice, operează cu concepții neștiințifice despre lume, cărora le sînt specifice reprezentări denaturate și fantastice asupra lumii, conținuturile lor valorice întemeindu-se pe revelația (divină) și credința într-o lume supranaturală ; în timp ce filosofia (în variantele ei materialiste și raționaliste) operează cu concepții științifice despre lume, cărora le sînt specifice reprezentări realiste, cu valoare de adevăr obiectiv, asupra lumii, conținuturile ei valorice întemeindu-se pe generalizări de nivel metateoretic și pe intuiții teoretice provocate de experiența de viață nemijlocită a oamenilor, ce nu au nimic comun cu vreun fel de înrîurire divină asupra modului de cunoaștere și asupra destinului lor istoric.

În ce privește obiectivul asumat de religie de a mijloci realizarea umană, trebuie precizat că, în principiu, o astfel de realizare este iluzorie (locul producerii ei fiind situat în lumea de dincolo) sau, în cazul situării ei în lumea reală, aceasta este concepută a fi produsă exclusiv din rațiune, dispoziție sau, cel puțin, acord divin.

Dimpotrivă, obiectivul asumat de filosofia de factură umanistă de a mijloci procesul de realizare umană este conceput a fi posibil de atins istoric și aici de om, în funcție de nivelul potențării acestui proces de către societate, în schimbul efortului său de instituire practică și de integrare socială din libertate și responsabilitate.

2) O cu totul altfel de relație se stabilește între filosofie și știință, respectiv între concepția filosofică și cea științifică despre lume. Întotdeauna, demersurile filosofice s-au sprijinit pe cele științifice în această privință (încă o dată menționăm faptul că ne referim la demersurile filosofice raționaliste și materialiste), îndeosebi pe cele constituite prin intermediul științelor fundamentale ale naturii. Din domeniul fizicii, la făurirea, în secolul nostru, modelului unitar despre univers au contribuit teoria particulelor elementare, teoria cuantică a cîmpului, teoria marii unificări a forțelor ; din perspectiva disciplinelor de graniță, amintim contribuția chimiei fizice, a biochimiei sau biofizicii la constituirea unor astfel de modele ; din domeniul biologiei, alături de concepțiile evoluționiste tradiționale, un aport considerabil în această direcție îl au microbiologia, genetica (mai ales capitolele ei mai noi, cum ar fi genetica moleculară). Alături de acestea, stimulate de teoria relativității și de domeniile mai noi ale mecanicii postrelativiste, au fost construite, în ultima vreme, foarte interesante modele cosmologice unitare asupra universului — de o relevanță filosofică cu totul aparte —, în care își găsesc un loc central ideile de infinitate și de unitate materială a universului. În aceste modele cosmologice domină ipoteza unitar contradictorie asupra structurilor de bază ale universului, pe care o sugerează principiul complementarității, valorificîndu-se în această privință unele înțelegeri structuralist-dialectice tradiționale, cum sînt raporturile cu caracter antinomic dintre continuu și discontinuu, simetrie și asimetrie, entropie și negentropie, finit și infinit etc. La edificarea tuturor acestor modele au intervenit masiv capitolele mai noi ale matematicii, de la teoria probabilităților și teoria mulțimilor pînă la calculul operațional și metodele formale pe care le stimulează în ultima vreme logica matematică.

Cu toate că imaginea de ansamblu asupra lumii pe care o făurește știința este absolut necesară într-o construcție filosofică ce aspiră spre adevărul obiectiv, dominată de criteriul imparțialității (în această privință concepția filosofică materialist dialectică este cel mai mult dependentă de un asemenea criteriu), o astfel de imagine nu este suficientă într-un demers filosofic. Dacă lucrurile ar sta așa, s-ar putea reduce ontologia filosofică la cosmologie. Așa cum am precizat anterior, *demersul filosofic are în centrul atenției referința umană* (o viziune „centrică", de factură axiologică, asupra universului și nu una cosmologică).

Există, așadar, o *deosebire între concepția generală filosofică și concepția generală științifică despre lume* * — cu toate că ontologiile filosofice se întemeiază pe ontologiile făurite de științe (cosmologiile avînd, în această direcție, un rol precumpănitor), acestea din urmă nu le pot înlocui pe primele, pot fi (în concepțiile materialiste și raționaliste) doar un argument al acestora. Deosebirea dintre concepția filosofică materialist dialectică despre lume și alte concepții filosofice despre lume constă în faptul că ea este *o concepție filosofică cu caracter științific despre lume*. Tocmai această științificitate îi conferă specificitate în raport cu alte imagini unitare despre univers, îndeosebi, față de concepțiile idealiste, subiectiviste și cu atît mai mult mistico-religioase.

Nu trebuie trecut cu vederea și faptul că demersurile filosofice sînt *părtinitoare*, ele nu se reduc la neutralis-

---

* Pentru a distinge cele două niveluri ale concepției despre lume, la începutul secolului trecut, gînditorul romantic german F. E. Schleiermacher a propus termenul de *Weltanschauung* („fel de a privi lumea", „concepție despre lume"), pe care îl distinge de termenul *Weltbild* („imagine despre lume", „tablou al lumii"). Primul termen are în vedere o imagine (pe care am putea s-o considerăm filosofică) despre lume, în care existența umană este inclusă, mai bine zis în care lumea și omul formează un *tot conceptual* (accentul fiind pus pe ansamblul cunoștințelor asupra gîndirii, voinței, sentimentelor și comportamentului uman, asupra experienței omului în raport cu lumea), în timp ce al doilea termen are în vedere o imagine asupra lumii reductibilă (pe care am putea să o considerăm științifică) la o simplă însumare a rezultatelor observării, a contemplării obiec-

mul științei. Nu se justifică, deci, pretențiile unor oameni de știință de a-și asuma responsabilitatea edificărilor ontologico-filosofice numai cu ajutorul mijloacelor teoretice ale științei — chiar dacă la nivelul ontologiei naturii ei au o competență suverană. Problematica ontologiei sociale și cea a ontologiei umane, care devine centrală într-un demers filosofic, indiferent de partinitatea acestui demers, nu poate fi elucidată în spațiul filosofiei

telor ce structurează lumea. Față de acest din urmă termen, care oferă o imagine exclusiv contemplativă asupra unei lumi total desubiectivate, primul termen situează în centrul lumii subiectul și consideră esențial într-o concepție despre lume *apropierea ideală* a acesteia, în sens de interpretare a existenței și acțiunii umane.

Filosofi ca W. Dilthey, M. Scheler, K. Jaspers au propus, ulterior, separarea și opunerea absolută a acestor doi termeni, ceea ce, de fapt, semnifică o opoziție între știință și *Weltanschauung*, și, deci, între știință și filosofie. O astfel de interpretare a avut drept consecință invalidarea propozițiilor cu care operează filosofia în formularea unei concepții despre lume și considerarea acestora ca extrastiințifice, inconsistente din punctul de vedere al valorii de adevăr (așa cum, de altfel, au considerat E. Husserl, H. Cohen și H. Rickert). O astfel de concepție a favorizat interpretările pozitiviste și neopozitiviste de mai tîrziu și tentativa lor de a desconsidera filosofia în favoarea științei (decretîndu-se imposibilitatea de a se edifica o concepție despre lume din perspectivă filosofică, întrucît demersurile filosofiei se situează la un nivel extrastiințific).

Au existat și păreri, inclusiv în gîndirea marxistă, potrivit cărora cei doi termeni se contopesc, neexistînd o deosebire esențială între ei. Considerăm că nici o astfel de interpretare nu este potrivită și, adesea, ea izvorăște dintr-o viziune scientistă (reductibilă la un demers științific) asupra concepției filosofice despre lume, care nu se deosebește în liniile ei generale de interpretările de factură pozitivistă.

Priviți dintr-o perspectivă filosofică marxistă actuală, termenul *Weltblid* semnifică o concepție științifică despre lume (evident ireductibilă la o imagine contemplativă elaborată numai prin observația obiectelor lumii, ci concepută ca o imagine activă, edificată, îndeosebi, printr-un pronunțat efort de abstractizare, de construcție teoretică), iar termenul *Weltanschauung* semnifică o concepție filosofică despre lume întemeiată pe cea științifică, dar ireductibilă la aceasta. Cu alte cuvinte, termenul de *Weltanschauung* include (și se întemeiază) pe cel de *Weltblid* și nu se reduce sau se opune acestuia, el avînd, însă, cu precădere în vedere existența umană (în lume), existența subiectivă în raport cu existența obiectivă și, mai ales, procesul de realizare a condiției umane (a existenței subiective).

naturii și cu atît mai puțin numai prin intermediul modelărilor științifice asupra structurii universului.

Pentru reflecția filosofică de rang totalizator, universul este umanizat și umanizabil ; acest tip de reflecție operează cu o *concepție despre lume a omului pentru om*. O astfel de concepție (generală) poate fi științifică sau neștiințifică (în funcție de substanța ideologică și axiologică a respectivei reflecții).

Avertizăm că dimensionarea științifică a demersului filosofic (prin excelență specifică demersului marxist) nu trebuie înțeleasă în sens pozitivist ; filosofia materialist-dialectică nu este o știință (este adevărat, generală) căreia i-ar fi subordonate științele particulare. Ea rămîne o filosofie în sensul cel mai propriu (nu poate înlocui științele generale), cu particularitatea că procedează științific în explicarea lumii (se întemeiază pe demersurile științei). Se poate trage concluzia, de aici, că — în perspectiva demersului filosofic marxist — filosofia operează cu o *concepție generală „filosofică", întemeiată științific asupra universului*, o astfel de concepție fiind, totodată, și o *concepție, la fel de generală, despre viață* — ea explică nu numai lumea (în „centrul" ei situîndu-se omul), ci și întemeiază o interpretare umanizatoare asupra vieții sociale și umane (în acest sens se constituie ca ghid al strategiilor de realizare a condiției umane).

3) Demersurile filosofice, corelate cu cele științifice (în concepțiile materialiste și raționaliste preocupate de pătrunderea adevărului științific asupra universului), intră în contact și cu alte tipuri de demers. Ele se înrădăcinează în viziuni mitice, includ sau condiționează opțiuni morale, înrîuresc și sînt generatoare de perspective umaniste în creația artistică și în aprecierea estetică, au puternice încărcături valorice comunitare și grupale (de clasă), se instituie în centrul tablei valorilor culturii și ca temei al construcțiilor ideologice. Astfel de multiple corelații situează demersul filosofic la nivelul cel mai înalt de expresivitate a gîndirii umane, îi conferă o funcție paradigmatică în raport cu celelalte moduri de cugetare și de creație valorică. În această privință, știința însăși se întemeiază dacă nu pe anumite elaborări filo-

sofice sistematice, oricum pe anumite presupoziții filosofice. Ea impulsionează reconstrucțiile filosofice, înrîurește direcționarea etapelor evolutive ale demersului filosofic, dar este, în același timp, într-o mult mai mare măsură, tributară acestui demers — fie și numai pentru faptul că cele mai curajoase intuiții teoretice și deschideri spre noi conceptualizări în știință vin dintr-o motivație filosofică (pe care omul de știință nu totdeauna o conștientizează, dar sigur îl înrîurește hotărîtor).

Este suficient să ne gîndim, în această privință, la modelul mecanic corpuscular al universului făurit de Newton, la viziunea unitar continuă despre univers din perspectiva teoriei electromagnetice a cîmpului a lui Maxwell, la imaginea corpuscular-ondulatorie a tabloului universului inspirată de mecanica cuantică (datorită contribuțiilor teoretice hotărîtoare aduse în această privință de N. Bohr și W. Heisenberg) și, cu o mare putere de pătrundere, de teoria cuantică a cîmpului, la interpretările cosmologice de tip relativist inițiate de A. Einstein, la modelele cosmologice mai noi, din rîndul cărora s-a impus, îndeosebi, modelul bing-bang, la modelele cosmologice sugerate de R. Thom, prin renumita sa „teorie a catastrofelor" etc. Un exemplu relevant de motivare filosofică a unor concepții despre univers l-a oferit cunoscuta controversă, care a durat decenii, între Einstein și Bohr cu privire la problemele determinismului și ale semnificațiilor conceptului de realitate în fizică. Asemănător pot fi înțelese și disputele care au durat decenii între fondatorii mecanicii cuantice (în mod deosebit Heisenberg) și interpretările promovate de școala lui Vavilov (au avut contribuții deosebite în această privință Fok și Blohințev), la care au aderat, ulterior, și autorii așa numitei „teorii a nivelelor" (I. P. Vigier, D. Bohm etc.), cărora li s-a asociat și L. de Broglie. Pot fi exemplificate, în același sens, și controversele dramatice din genetică și cibernetică, precum și deosebirile de interpretare care au dominat o bună perioadă în domeniile teoriei sistemelor, în gîndirea sistemică și structuralistă în general.

Așadar, între concepțiile generale despre lume făurite de filosofie sau religie, pe de o parte, de filosofie

sau știință, pe de altă parte, există deosebiri (adesea esențiale), unghiuri de vedere diferite și particularități specifice din perspectiva cărora sînt alcătuite. Totdeauna, însă, acestea s-au raportat unele la altele, fie sprijinindu-se reciproc, fie respingîndu-se reciproc. În toate cazurile, filosofia autentică, în funcție de valențele sale umanizatoare și realizatorii pentru om, și-a păstrat identitatea și singularitatea în raport cu alte demersuri care aspiră la făurirea unor concepții generale despre lume

Particularități ale edificării unor concepții filosofice actuale despre lume

În primul rînd, considerăm necesar să precizăm că *nu toate filosofiile și nu toți filosofii ajung astăzi pînă la elaborarea unei concepții generale despre lume* și, cu atît mai mult, a unei concepții despre *lume* și *viață*. Numai filosofiile de sistem și gînditorii care încearcă edificii filosofice de mare anvergură, marcate de un spirit totalizator, ating orizontul maxim al reflecției filosofice, construind astfel de concepții.

Aspirații spre orizonturi teoretice de maximă generalitate pot fi, desigur, prezente și la gînditorii care, deși poposesc în căutările lor numai în profunzimile unora dintre nivelurile edificiului de ansamblu al demersului filosofic (practicînd unul sau altul din cîmpurile problematice specializate ale epistemologiei, logicii, eticii, esteticii, filosofiei culturii și a valorilor, antropologiei filosofice etc.), nu pierd din vedere perspectiva integrală a acestui edificiu și, cu o mai mare sau mai mică putere de pătrundere, se angajează și în cîmpul demersurilor ontologice — de pe terenul cărora se înalță și își află finalitatea orice construcție filosofică cu caracter integrator (de sistem).

În al doilea rînd, mulți istoriologi ai filosofiei apreciază că *în epoca actuală filosofiile de sistem au încetat să mai fie practicate*, locul preocupărilor de acest gen fiind luat de filosofiile specializate (pe domenii sau discipline filosofice), uneori foarte îngust dimensionate. Ceea

ce în mare parte este adevărat, una din consecințele pozitive ale acestui mod de a filosofa fiind părăsirea terenului filosofiei autentice de către diferite construcții speculative, subiectiviste și fanteziste. După părerea noastră, *preocupările în direcția unor construcții filosofice generale* (de sistem) *nu au încetat, totuși, să se manifeste.* O astfel de construcție nu mai poate fi, însă, edificată dintr-o dată și ca rod al eforturilor unui singur gînditor, oricît s-ar persevera într-o activitate de factură enciclopedistă. Enciclopedismul filosofic solitar s-a încheiat în epoca modernă — după cum se știe — o dată cu Hegel.

Într-adevăr, în condițiile actualelor exigențe ale construcției teoretice nici măcar elaborarea unei concepții *științifice* despre univers (și cu atît mai mult a uneia filosofice) nu se mai poate înfăptui prin eforturi individuale și într-o singură etapă a procesului istoric de gîndire. Stau mărturie, în acest sens, eforturile de mai multe decenii ale științei contemporane, departe de a fi încheiate, de a alcătui un tablou unitar al universului — cu toate marile descoperiri cu caracter realmente revoluționar care au avut loc în marile domenii ale științelor fundamentale ale naturii (de la fizica particulelor elementare pînă la genetica moleculară). Numai lucrul în echipă, organizat pe perioade ample de cercetare, dialogul aprins și spiritul de controversă, cooperarea de anvergură, extinsă pînă la nivelul unei diviziuni (obiective) internaționale a creației valorice (cu atît mai pronunțat manifeste în cîmpul reflecției filosofice decît în cel al construcției științifice), pot atinge înălțimile și adîncimea concepțiilor generale despre lume. De altfel, numai pe temeiurile unor astfel de condiționări se desfășoară astăzi raporturile dintre marile orientări filosofice (marxismul, neopozitivismul, existențialismul, fenomenologia, neoraționalismul, filosofia analitică etc.) și eforturile în cadrul unora dintre acestea (îndeosebi cele care au preocupări temeinice în domeniul ontologiei) de a configura concepții generale despre lume și viață.

Se constată, în această privință, și faptul că numai în măsura în care ating cota unor elaborări la nivel de sistem marile orientări filosofice se pot angaja competent în lupta actuală de idei în filosofie și, ca urmare, au cale de acces spre procesul de înrîurire de nivel paradigmatic a modului de a gîndi al oamenilor și spre cel al restructurărilor ce se impun în configurările tablelor de valori ale culturilor și civilizațiilor contemporane (reducționismele și îngustările de orizont ale unor interpretări filosofice care refuză privirea de ansamblu asupra lumii conduc, dimpotrivă, la închiderea drumului spre orizonturile actuale majore ale luptei de idei și, ca urmare, spre contactele cu revoluționările care se produc astăzi în lumea valorilor, ceea ce contribuie, hotărîtor, la marginalizarea unor asemenea interpretări și, în cele din urmă, la excluderea lor din domeniul reflecției filosofice propriu-zise).

În al treilea rînd, este de remarcat că, în cele din urmă, și gînditorii care refuză programatic participarea la construcția filosofică de sistem (sau nevoia socială generală a unei asemenea construcții), cantonîndu-se (uneori, nu fără consecințe benefice pentru spiritul de adîncime al actualului demers filosofic) în domenii foarte specializate ale creației filosofice (logica și metodologia științei, filosofia limbajului, în sfere particulare ale filosofiei diferitelor științe etc.), nu pot ocoli total filosofia de sistem. Tacit, presupozițiile demersului filosofic totalizator îi influențează și, întotdeauna, cu voia sau fără voia lor, servesc, implicit, mai bine sau mai rău, un atare demers. De cele mai multe ori, filosofii de această factură, chiar dacă nu se pronunță direct, provoacă reflecții filosofice generalizatoare și, la fel de tacit, aderă la unele din interpretările filosofice majore contemporane.

Așadar, *orice construcție filosofică autentică are direct sau indirect vocație sistemică,* iar *demersul filosofic,* în toate modurile în care este practicat, *aspiră spre* (chiar dacă nu-și propune nemijlocit) *elaborarea unei concepții generale despre lume și viață.*

În al patrulea rînd, la edificarea unei concepții despre lume participă întregul evantai de discipline filosofice și *numai prin abordarea filosofică multidisciplinară se poate ajunge la un construct teoretico-filosofic de o asemenea anvergură* (maximă). Se impune, totuși, preci-

zarea că dintre disciplinele filosofice își asumă direct travaliul de a edifica o concepție generală despre lume doar *ontologia* (concepută în sensul ei larg, de teorie generală a existenței). Celelalte discipline filosofice contribuie doar parțial la un astfel de supraconstruct, abordînd laturi sau adîncind, fiecare în parte, anumite dimensiuni ale acestuia.

Astfel, *epistemologia* are în vedere relația dintre subiect și obiect în procesul cunoașterii, supunînd atenției, împreună cu *logica,* domeniul lumii ideilor (al entităților abstracte) și valoarea de adevăr a acestora ; *filosofia culturii și a valorilor* are în vedere relația dintre subiect și obiect în creația de valori și în procesul de valorizare, abordînd, ca urmare, domeniul existențial al lumii valorilor ; *teoria acțiunii umane* (concepută din perspectiva unei filosofii generale a raporturilor practice dintre om și realitate) studiază relația dintre agent și pacient, respectiv, abordează comportamentul acțional al omului în ipostaza sa de constructor al existenței sociale obiective (în totalitatea manifestărilor ei materiale și spirituale) și criteriile de eficiență ale acestui comportament pentru procesul său de realizare individuală și socială.

Alături de acestea, un alt pachet complex de discipline particulare ale filosofiei, din care fac parte *filosofiile diferitelor științe* fundamentale ale naturii și societății, precum și *filosofiile domeniilor fundamentale ale creației de valori,* cărora li se adaugă, în ultima vreme, și *filosofia tehnicii* și tehnologiilor de vîrf ale acțiunii umane, au, de asemenea, ca obiectiv perspective filosofice parțiale asupra (diverselor domenii ale) existenței (naturale, sociale și umane) sau ale lumii valorilor (create de om în vederea conștientizării și realizării de sine). Cu particularitatea că ele se sprijină, însă, în demersurile lor pe aportul cognitiv și metodologic al științelor (în funcție de corespondentul lor în sistemul general al științei, de la științele naturii, sociale și umane pînă la științele acțiunii și disciplinele generale de izomorfism, în fruntea cărora se situează matematica).

Fiecare disciplină filosofică în parte nu poate edifica un supraconstruct filosofic (o concepție generală despre

lume). Toate la un loc, printr-un efort interdisciplinar, pot însă contribui la redimensionarea problematicii ontologice, la resemnificarea conceptelor și principiilor cu care ontologia operează astăzi pentru a edifica o *concepție* nu numai *de mai largă cuprindere* asupra lumii, în care se includ toate domeniile existenței, de la existența obiectivă naturală *necreată* pînă la existența socială *creată* de om (lumea relațiilor sociale, a ideilor și cea a valorilor), ci și *de înaltă operaționalitate* pentru om (în tripla sa ipostază — de existent, subiect și agent) în raporturile sale cu mediul (natural și social) de existență și de înfăptuire de sine.

Abia la acest nivel de situare problematică, care se edifică multidisciplinar și interdisciplinar, demersul filosofic intră direct în raporturi cu alte demersuri generale despre lume, cum sînt cele mitice, religioase și științifice și se conturează specificul său în calitate de concepție generală despre lume și viață, de pivot și chintesență a valorilor culturii, de temei teoretic al ideologiilor și strategiilor actuale ale procesului de realizare umană.

Controverse și direcții de abordare în domeniul edificării concepțiilor filosofice despre lume în gîndirea contemporană

Cu toate că există asemănări în modul specific de a concepe lumea (ireductibil la alte tipuri de demers asupra acesteia), între principalele orientări filosofice contemporane angajate în dialog continuă să existe — după cum este și firesc — *deosebiri,* uneori radicale, în ceea ce privește concepțiile despre lume. Aceste deosebiri rezultă nu numai din perspectivele ideologice din care decurg demersurile respective, ci și din modurile cognitive și spiritul metodologic prin intermediul cărora ele se structurează și, nu mai puțin, din semnificările deosebite ce sînt conferite conceptelor și principiilor de bază prin intermediul cărora se elaborează astfel de superconstructe filosofice (între conceptele cărora li se conferă sensuri diferite ocupă un loc de seamă cele de existență, materie,

materialitate, idealitate, realitate, determinism, libertate, devenire, progres, cunoaștere, adevăr, condiție umană, realizare umană, umanism).

Între marile interpretări filosofice care-și dispută întîietatea teoretico-metodologică și finalitatea practică în raport cu realizarea condiției umane, patru se impun în lupta actuală de idei, polarizînd în jurul lor și alte orientări (unele dintre acestea mai mult sau mai puțin înrudite lor ca metodă și mod de concepere a finalității discursului filosofic), și anume marxismul, neopozitivismul, existențialismul, neotomismul.

Nu ne angajăm într-o expunere a particularităților concepțiilor despre lume edificate de alte tipuri de demersuri filosofice, intenția noastră mărginindu-se la caracterizarea fundamentelor și superiorității concepției despre lume pe care o propune marxismul contemporan. Amintim doar, pentru a putea diferenția specificul edificiului marxist, cîteva note definitorii ale construcțiilor de același nivel ale unor curente cu care se înfruntă marxismul, desfășurînd, totodată, și un aprins dialog.

1) *Neopozitivismul*, în continuarea tradițiilor pozitivismului anterior, și așa cum l-au întemeiat în gîndirea cotemporană reprezentanții „Cercului Vienez", în frunte cu R. Carnap, L. Wittgenstein, H. Reichenbach și Ph. Frank, nu-și propune nemijlocit edificarea unei concepții filosofice despre lume ; într-o anume privință, cel mult își limitează acceptul pentru o concepție științifică despre univers, angajîndu-se, în acest sens, în direcția unei interpretări filosofice reducționist-scientiste asupra lumii. Nu poate, însă, eluda total abordarea filosofică, în condițiile în care se deschide în direcția elaborării unor metodologii generale ale cunoașterii și de gîndire logică (cu valoare nomologică) și a întemeierii unor strategii ale dezvoltării, în care este antrenat de unele soluții viitorologice, încercate, precumpănitor, din perspectivă strict nomologică, în contextul actualei revoluții științifico-tehnice.

I se poate reproșa, în aceeași ordine de idei, pe lîngă unele limitări de ordin conceptual, și un anume neutralism (explicit) în ce privește modul de a defini și, mai ales, rezolva problematica omului contemporan — fapt pentru care se situează ideologic dacă nu împotriva, oricum în afara umanismului.

De altfel, neopozitivismul nu-și propune o problemă ontologică și se declară împotriva oricărei antropologii filosofice. Eforturile sale se desfășoară, cu precădere, în domeniul epistemologiei, logicii științei și teoriei limbajului. În această privință, se apropie mult de pozitivism (și se identifică cu acesta în sensul practicării unui reducționism pronunțat în conceperea problematicii filosofice) și de *filosofia analitică* (care, de fapt, nu este altceva decît o teorie sau o filosofie a limbajului) *.

Neopozitivismul ia în considerație, mai ales, filosofiile științelor naturii și, îndeosebi, ale științelor formale — modelul său de demers fiind precumpănitor ghidat de particularitățile demersului logico-matematic (care prin puterea euristică și operațională a modelelor sale a invadat astăzi întregul evantai al științelor).

Folosul metodologic de necontestat al preocupărilor sale (și, în aceeași măsură, ale Școlii analitice) pentru reconsiderarea critică și întemeierea științifică modernă a problematicii epistemologice și logice este unanim apreciat în întreaga filosofie actuală a științei, între altele, zdruncinînd speculațiile subiectiviste, mistico-religioase sau iraționaliste, care invadaseră anterior cîmpul dezbaterii filosofice. În această privință, neopozitivismul a avut o contribuție metodologică importantă în epoca noastră în stimularea edificării unor concepții filosofice raționaliste, în sensul influențării unor mai solide întemeieri

* Fie considerată în sens larg (datorită metodei cu care operează), ca o interpretare ce cuprinde întregul neopozitivism, fie concepută în sens restrîns, Școala analitică, izvorîtă din pozitivismul logic tradițional, se limitează la o problematică a teoriei și metodologiei de cercetare a limbajului comun (G. Ryle, J. L. Austin și P. Strawsons) sau științific (C. G. Hempel, A. J. Ayer, W. von O. Quine), în limitele căreia încearcă să cantoneze întreaga construcție și reflecție filosofică contemporană. Reconstrucția epistemologică pe care o provoacă din perspectiva analizei limbajului este ceea ce s-ar putea denumi o cercetare „pură", opusă metafizicii (filosofiei) existenței.

științifice a concepțiilor despre lume (în rîndul acestora situîndu-se și concepția marxistă despre lume).

Reducționismul scientist practicat, exclusivismul reclamat în materie de competență filosofică și închiderea spre umanism sînt, însă, trăsăturile care-i diminuează substanțial valoarea în lupta actuală de idei și îi fac discutabilă (îi diminuează) contribuția la făurirea rațiunilor filosofice specifice culturilor și civilizațiilor înaintate ale contemporaneității *.

2) *Existențialismul*, în fundamentele sale edificat de M. Heidegger, J. P. Sartre, K. Jaspers și G. Marcel, într-o bună măsură înrudit cu (într-un anume fel și inspirat din) soluțiile de tip *fenomenologic* (a căror metodologie este larg răspîndită în filosofia contemporană, în discipline ale acesteia, cum ar fi filosofia culturii, filosofia valorilor, estetică, antropologie filosofică) *, își propune nemijlocit (îi este chiar caracteristică) elaborarea unei problematici ontologice a umanului — ceea ce îl situează în primul plan al eforturilor din epoca noastră de a edifica o concepție filosofică despre lume în centrul căreia să se afle omul și condiția umană. Înseși conceptele cu care operează precumpănitor sînt cele de existență umană, libertate și destin uman.

În cadrul considerărilor care se fac astăzi existențialismului, prevalează aprecierea că în semnificarea conceptului (de altfel, destul de vag) de existență (insistînd asupra distincțiilor dintre existența determinată și existența nedeterminată, dintre ființa ca substrat al existenței și ființa în acțiune, care se desfășoară istoric, într-o anume interpretare dintre „ființă" și „fiind" sau „fiin-

* În formele sale cele mai avansate metodologic (în contextul perfecționărilor mai noi ale mijloacelor de analiză logic-formală), neopozitivismul promovează astăzi deschis (și nu numai implicit) o anumită „defilosofare" a demersului filosofic și reducerea acestuia la un fel de metodologie specializată (la îndemîna numai a unor inițiați care stăpînesc metodele logic-formale) a cercetării mecanismului de semnificare a gîndirii logice și, la limită, a limbajului (direcție în care, după cum am arătat, prin excelență, operează metoda analitică). Acest mod de a concepe perspectiva actuală a dezvoltării demersului filosofic pune în evidență îndepărtarea aproape totală a neopozitivismului contemporan, de fapt a Școlii analitice, de preocupările fundamentale ale demersului filosofic autentic (din cadrul căruia nu pot lipsi omul și problematica umană). Astfel se și explică reacțiile deschise (disputa aprinsă) ale așanumitelor pluralisme filosofice (foarte active în Statele Unite), care reproșează unilateralitatea și lipsa de substanță filosofică a neopozitivismului și Școlii analitice și reclamă revenirea la metafizică, la o filosofie aplecată spre om și condiția lui realmente precară în condițiile actualei revoluții științifico-tehnice.

Remarcăm, totodată, că sub presiunea controverselor ideologice contemporane, unele interpretări ce-și au originea în neopozitivism (sau chiar în pozitivismul logic) și care au avut mari contribuții la dezvoltarea Școlii analitice, nu se mai asociază total acestora și își edifică soluții proprii — în această privință evoluînd spre viziuni filosofice raționaliste —, cu deschideri spre problematica socială și umană contemporană. Amintim, în acest sens, contribuția unor mari logicieni contemporani la fundamentarea logicilor deontice (logica normelor, logica acțiunii, logica schimbărilor și chiar logica scopurilor), care, în mod evident, deschid căi fructuoase de evoluție a gîndirii pozitiviste și analitice spre problematica cu finalitate socială a raționalismului contemporan.

* Ca mișcare filosofică, fenomenologia a fost inițiată de E. Husserl, în ipostază de metodă filosofică a ajungerii la „fenomen" (conceput ca esență dată *apriori*) și, corespunzător, de *intuire* a „esenței pure", independent de procesul abstractizării logice. Metoda fenomenologică, a „reducției fenomenologice" (punerea în paranteză) a lumii sensibile, în vederea intuirii esenței independent de procesul de abstractizare, a condus la o ruptură între existență și esență, deci, la privarea existenței de sensul ei (în particular, de sensul ei uman) și, ca urmare, la fundamentarea doctrinei existențialiste despre absurditatea și lipsa de sens a „existenței umane" (Dasein).

Dacă Husserl, aplicînd această metodă, a adus contribuții remarcabile în domeniul logicii, iar, ulterior, M. Scheler a practicat-o în teoria valorilor, P. Ingarden și M. Dufrenne în estetică, E. Fink mijlocește trecerea la concepția lui Heidegger. La rîndul său, Heidegger, împreună cu Sartre, au preluat metoda fenomenologică în structura metodologică a existențialismului, facilitînd, cu acest prilej, atît o depășire a apriorismului kantian, cît și a empirismului pozitivist.

Este de reținut — cu toate limitele ei — că *descrierea fenomenologică* (ca modalitate de prezentare intuitivă a ceea ce este ireductibil într-un domeniu al cunoașterii, inclusiv filosofică, psihologică, estetică) este aplicabilă și în domeniul cunoașterii științifice contemporane, în condițiile în care este valorificată critic și despovărată de interpretări idealiste (îndeosebi existențialiste). În acest sens, se poate recepta această metodă și de pe poziții materialiste și (se încearcă) chiar marxiste.

țare"), această orientare are în vedere, preferențial, omul — existența umană fiind conceptul de bază al demersului său. Ca urmare, preocupările sale nu se îndreaptă spre alcătuirea unui tablou al lumii și în nici un caz spre edificarea unei concepții despre lume prin intermediul științelor despre univers, cu atît mai mult al științelor despre universul natural. Centrul preocupărilor ontologice fiind existența umană, problematica sa are în vedere, îndeosebi, libertatea și condiția umană și, implicit, destinul omului într-o lume care-i este străină existențial. De aceea, interpretările filosofice existențialiste, structurate în epoca noastră ca un revers față de cele pozitiviste, care dizolvaseră omul printre lucruri datorită exclusivismului lor scientist, declanșează începutul unui proces eliberator pentru demersul filosofic, în general, reinstituind omul în poziția sa ontologică superioară și revitalizînd, cu acest prilej, preocupările pentru umanism în cadrul demersurilor filosofice.

Întoarcerea la umanism pe care existențialismul a deschis-o în climatul general al creației de valori (și nu numai în creația și meditația filosofică) nu a provocat, însă, o substanțială restructurare a tablei de valori în direcția diminuării generalizate a ponderii scientismului de factură pozitivistă din structurile cu caracter paradigmatic ale spiritualității epocii, iar umanismele care au fost avansate pe temeiuri existențialiste nu au provocat procese de umanizare autentică și de angajare în direcția realizării condiției umane în noile împrejurări istorice. Aceasta, din mai multe motive.

În primul rînd, datorită modalităților în care au fost semnificate conceptele sale de bază. *Existența umană* (subiectivă) a fost decupată total de existența naturală și socială (obiectivă), propunîndu-se, ca principiu de înfăptuire umană, ruptura radicală dintre acestea. Din această cauză, „centrarea" ontologică pe om în concepțiile existențialiste a avut un viciu de fond, în cele din urmă fiind concepută ca izolare (automatizare absolută) ontologică, ceea ce a însemnat o deschidere spre subiectivism.

Libertatea (umană) a fost concepută abstract și neistoric — ca totală independență și refuz radical al obiectivității (naturale și sociale) —, cu alte cuvinte, ca libertate absolută, opusă oricărui determinism, expresia limită a realizării ei fiind izolarea de existența obiectivă opacă și surdă la nevoile umane și alegerea (subiectivă a) momentului și modului ieșirii dintr-o astfel de existență. Considerarea omului ca o ființă condamnată să aspire zadarnic spre statutul său specific de existență liberă (această realizare neputînd să fie dobîndită decît cu prețul ieșirii din existență, ceea ce conduce la pierderea oricărui sens uman al libertății) situează, în cele din urmă, reflecția de tip existențialist în categoria unor interpretări dacă nu totdeauna de factură nihilistă, oricum cu caracter fatalist — datorită principiului nonacțiunii pe care-l incumbă ideea de ratare iremediabilă a posibilității de a dobîndi real starea de libertate. Un astfel de fatalism generează un pesimism gnoseologic, axiologic și praxiologic *sui generis* în ceea ce privește abordarea umanului și, mai ales, a determinismului procesului de realizare umană autentică.

Destinul uman și *condiția umană* au fost concepute, totdeauna, nedeterminist sau în limitele unui determinism care nu are nimic comun cu legitatea obiectivă naturală și socială, ci, mai degrabă, se apropie de o viziune transcendentalistă, în care se înscriu ca modalități de instituire umană predestinarea și dependența totală a condiției umane de factori cauzali care-i scapă iremediabil omului și sînt de nestăpînit. De aici izvorăște o anume predilecție pentru o filosofie a absurdului în metodologia realizării condiției umane — cu mari repercutări în creația de valori, îndeosebi în artă. În raport cu destinul său implacabil, omul este totdeauna neputincios, capacitatea lui de a medita profund asupra tragismului propriei lui condiții nu-l poate călăuzi în direcția influențării destinului și, respectiv, de a ieși din labirintul existenței care-l încarcerează și îl împiedică să se realizeze ca ființă liberă.

De aceea, oricît s-au depărtat unele soluții existențialiste actuale de interpretările clasice și de bază ale existențialismului (în această privință s-au detașat cel mai mult de existențialismul tradițional, care se înveci-

nează cu iraționalismul — și la limite extreme se situează chiar pe pozițiile teismului —, existențialismul ateu și unele variante care în domeniul teoriei praxisului se apropie, dacă nu conceptual, cel puțin metodologic, de marxism), în liniile lor fundamentale ele nu ajung (și nici nu pot aspira) la o perspectivă rațională și realistă în domeniul concepției despre lume și viață.

În al doilea rînd, umanismul pe care-l reclamă originar și structural existențialismul, deși ca principiu filosofic este net superior neutralismului pozitivist, căruia i se opune, el rămîne un umanism limitat, nestimulativ pentru întemeierea unor strategii practice autentic umanizatoare și realizatorii pentru omul contemporan.

Poate fi apreciat faptul că existențialismul ridică în fața omului contemporan o vastă problematică a dramatismului condiției lui umane, în contextul unor relații sociale neumane, al căror efect (în societățile în care ființează astfel de relații) este devastator pentru om, îi dizolvă personalitatea și îl înstrăinează, îl împiedică să-și găsească un sens al vieții (provocîndu-l să nici nu-l caute), condamnîndu-l, astfel, să trăiască într-o atmosferă a domniei nestingherite a necesității. Conștientizîndu-i acest dramatism al situației lui existențiale, existențialismul nu-i oferă, deci, omului o cale de ieșire, mai bine zis căile pe care i le sugerează nu-l duc nicăieri, îi închid orice acces spre o libertate (tocmai pentru că refuză determinismul) reală. Este explicabil, de aceea, faptul că umanismul pe care-l afirmă o astfel de concepție nu are nici o finalitate umanizatoare, nu este de fapt un principiu de înfăptuire umană, ci doar un principiu de conștientizare de către om a condiției lui existențiale precare. Tocmai datorită acestui fapt, unele umanisme propuse din perspectiva existențialismului ajung să se situeze ideologic (și axiologic) pe pozițiile antiumanismului sau să se înregimenteze în frontul ideologic reacționar, care se opune ideologiilor revoluționare și umanismului autentic, angajat, nu numai teoretic, ci și practic, în realizarea condiției omului contemporan.

Dincolo de aceste limitări teoretice și ideologice, marxismul contemporan receptează cu interes major

contribuția indiscutabilă a existențialismului la eforturile de emancipare de scientism a demersului filosofic contemporan și, în acest context, de readucere în primul plan al acestuia a problematicii ontologice, concepute sub aspect antropologic, din perspectiva căreia *a deschis calea edificării unei concepții filosofice a omului pentru om*. Meritul său este cu atît mai mare cu cît a realizat o astfel de deschidere în condițiile în care aproape domina o perspectivă limitativă în conceperea unui superconstruct filosofic, limitat la nivelul unei concepții științifice despre univers (este adevărat, superioară altora de pînă acum, dar total nefilosofică), cu acest prilej influențînd procesul general de regenerare a demersului filosofic în sensul său propriu în lumea de azi.

Pe drept cuvînt, s-ar putea obiecta în legătură cu aprecierea privitoare la aportul existențialismului la *reinstituirea demersului filosofic* din epoca noastră, pe baza argumentului că marxismul are o tradiție istorică mult mai mare în această privință, punînd nemijlocit, de la începutul constituirii sale, problema (într-o formă superioară tuturor încercărilor de pînă atunci) conceperii filosofiei ca un demers umanist asupra praxisului. Și aceasta, într-o perioadă în care (în prima jumătate a secolului trecut) inspiratorul existențialismului de mai tîrziu, S. Kierkegaard (contemporan cu Marx), raportîndu-se critic (cu violență) la același sistem hegelian la care s-a raportat Marx, deși a dezvoltat, de asemenea, o filosofie a umanului (centrînd meditația ontologică asupra omului, el l-a condamnat, însă, la un iremediabil eșec pe toate planurile manifestării sale, inclusiv pe plan estetic, etic și religios), și-a desfășurat întregul demers de pe pozițiile idealismului subiectiv și iraționalismului. Ceea ce întărește concepția că marxismul (și nu existențialismul) este filosofia din care a izvorît propriu-zis modul specific umanist de a edifica o concepție despre lume în epoca noastră.

Trebuie avut, însă, în vedere faptul că într-o perioadă istorică relativ lungă din secolul nostru, între deceniile al patrulea și al șaptelea, într-o bună măsură, în corpul problematic al filosofiei marxiste oficiale (de inspirație

stalinistă) domina un climat teoretic simplificator, între altele și de factură scientistă (dacă nu chiar pozitivistă), caracterizat printr-o cantonare dogmatică, schematizatoare și reducționist-ontologică și metodologică — între ale cărei consecințe s-a înscris și o anume „defilosofare" a demersului filosofic (obiectul filosofiei fiind limitat la studiul celor mai generale legi, trei la număr, ale naturii, societății și gîndirii), în care filosofia era concepută ca o „știință generală" în raport cu toate celelalte științe, decretate în raport cu filosofia ca particulare.

Desigur, acest episod, dramatic în felul său în istoria filosofiei marxiste, nu a întunecat întreaga creație filosofică marxistă, dar a împiedicat receptarea și cunoașterea unora din creațiile filosofice marxiste valoroase din epocă și, mai ales, a stimulat o anume lipsă de contact a marxismului cu dezbaterea filosofică de prestigiu, ceea ce implicit, între altele, a lăsat loc liber de desfășurare interpretărilor neopozitiviste, cu consecințele amintite în privința definirii sensurilor și funcțiilor unei concepții filosofice despre lume.

Pe fondul acestui climat teoretic și metodologic se cuvine apreciat (și marxismul contemporan se pronunță deschis în acest sens) aportul existențialismului (evident, nu în întregimea variantelor sale) la reînvierea spiritului filosofic umanist și a problematicii ontologiei umanului în cîmpul luptei de idei și al creației de vîrf în filosofia contemporană (luîndu-se, totodată, cuvenitele rezerve critice față de limitele menționate și, îndeosebi, față de alunecările unora dintre gînditorii aparținînd, într-un fel sau altul, acestei orientări, în direcția subiectivismului sau iraționalismului și antiumanismului).

3) Paralel cu aceste mari proiecte de meditație filosofică asupra lumii, concepută în ansamblul ei, figurează în peisajul contemporan și alte concepții de anvergură, dar cu efecte incomparabil mai reduse asupra spiritului contemporan. Dintre acestea, au o anume răspîndire și înrîuresc, încă, psihologia și ideologia unor categorii sociale medii ca nivel de cultură (și cu atît mai mult mai joase), concepțiile filosofice inspirate de doctrinele religioase tradiționale, în special cele de factură univer-

salistă. Între acestea, se remarcă, printr-un rafinament speculativ mai înalt, concepțiile *neotomiste*, dar au circulație, mai ales în spațiul unor civilizații orientale, și concepții *neobudiste*. În civilizațiile mai noi, inclusiv de tip european, au răspîndire, mai mult chiar decît ne-am aștepta — pe fondul mai general al unor fenomene de criză valorică —, unele concepții filosofice de tip *neospiritualist*, mult mai puțin sofisticate decît cele personaliste și spiritualiste tradiționale (dar, totodată, și mai nocive decît acestea, între altele și pentru faptul că antrenează gîndirea oamenilor pe făgașul asimilării unor reprezentări mistice despre lume și om, de cea mai obscurantistă și ocultistă factură).

Toate aceste proiecte filosofico-ontologice de tip teist au comun situarea „centrică" a concepției despre lume în afara universului, pun în dependență existența specifică, libertatea și condiția umană de acțiunea unor factori supranaturali. Iar dacă dezvoltă relații de compatibilitate cu datele actuale ale științei despre structura și dinamica universului (sînt deosebit de active în această privință unele interpretări *fideiste*, sprijinite, îndeosebi, de biserica catolică și, ca atare, concepute în sistemul de argumentare ontologică de tip neotomist), încearcă să acrediteze, cu stăruință, ideea compatibilității religiei cu știința și, ca urmare, propun o abordare interdisciplinară de pe pozițiile acestei compatibilități în alcătuirea concepției filosofice despre lume și viață (științei revenindu-i atribuția de a se preocupa de lumea lucrurilor, de structura și dinamica legică a universului, iar religiei de a dezvălui substratul rațional finalist („divin") al acestora — pe această bază fiind posibil de înțeles și determinismul punerii și soluționării problematicii umane).

Asemenea modele ontologice de interpretare a lumii (care, în esență, nu fac altceva decît să situeze pe „dumnezeul supraom" în locul „dumnezeului om" — primul fiind, de fapt, o imagine proiectată în afara lui de către cel de al doilea —, dar nu în „centrul" universului, ci în „exteriorul" acestuia) nu au, evident, nimic comun cu realismul ontologic de factură științifică și umanistă al celor mai prestigioase concepții actuale despre lume (și-

inţifice şi filosofice), plasîndu-se, în întregime, la antipodul acestora — fiindu-le nemijlocit caracteristice iraţionalismul şi antiumanismul.

Cu toate acestea, marxismul contemporan nu închide calea oricărui dialog cu unele dintre aceste concepţii filosofice, mai ales cu cele care manifestă preocupări în domeniul rezolvării unora din problemele acute ale omului contemporan (cum ar fi problema păcii şi războiului, problema responsabilităţii în condiţiile impactului omului cu natura în actualul stadiu al revoluţiei ştiinţifico-tehnice, problemele noii ordini economice internaţionale etc.).

În aceeaşi ordine de idei, ne exprimăm părerea că s-ar putea avea în vedere unele căi de dialog cu anumite interpretări neotomiste contemporane în problema *relaţiilor dintre potenţă şi act* în procesul creaţiei (cu deschidere directă spre descifrarea mecanismului procesului creaţiei valorice, al raporturilor dintre creativitate şi creaţie — probleme de interes major în gîndirea acţionalistă şi în ontologia umană contemporană) sau — cu rezervele cuvenite — *în problema raportului dintre sacru şi profan*, a mecanismului procesului de instituire a sacrului şi de desacralizare (ştiindu-se că sacrul nu este numai de factură religioasă, ci şi de natură mitică, morală, artistică, filosofică, iar venerarea creaţiei umane de excepţie este o metodă practicată nu numai în tehnologia instituirilor valorice de tip religios, ci şi a instituirilor valorice de tip umanist şi ateist).

Menţionăm că în ceea ce priveşte analiza raporturilor dintre potenţă şi act (care a fost pusă de Aristotel şi a ajuns prin filieră arabă în concepţia tomistă feudală şi, de aici, a trecut în neotomism), unii dintre reprezentanţii actuali ai neotomismului (relansarea problematicii filosofice de factură tomistă într-o variantă nouă au făcut-o în epoca noastră J. Maritain, E. Gilson, J. Bochenschi) au avansat mult mai mult decît oricare altă filosofie în elaborarea unei metodologii a creaţiei. Într-o astfel de problemă, gîndirea acţionalistă marxistă ar avea, de aceea, interes să dialogheze cu neotomismul. Ceea ce deosebeşte, bineînţeles, radical marxismul de neotomism în abordarea acestei probleme se referă la

statutul ontologic al agentului creaţiei (pentru neotomism, agentul este dumnezeul nedeterminat şi infailibil — produs al imaginaţiei umane creatoare; pentru marxism, agentul este omul determinat şi falibil — produs istoric al devenirii naturii şi societăţii). Punerea omului în locul lui dumnezeu în relaţia dintre „*creator*" şi „*creaturi*" şi coborîrea, ca urmare, atributului demiurgiei din lumea supranaturală în lumea naturală este operaţia cheie în domeniul delimitării critice a marxismului de neotomism, din care decurge rezolvarea diferită a multor altor probleme, cum sînt motivaţiile procesului de creaţie, consecinţele acestui proces pentru agent, problema predeterminării şi predestinării (inclusiv a transcendenţei) în determinismul socio-uman etc.

Rezolvarea de pe poziţii marxiste a unor astfel de probleme conduce la fundamentarea unui proiect culturologic (foarte atrăgător) materialist dialectic şi istoric contemporan al nemuririi (prin creaţie), la o mai nuanţată înţelegere a fenomenului realizării umane, conceput ca un proces de autodeterminare (omul este şi determinant şi determinat, deci, şi creator şi creatură), în general la o mai argumentată legătură dintre concepţia filosofică despre *lume* şi concepţia filosofică despre *viaţă*.

4) Tendinţa edificării unei concepţii despre lume nu prezintă interes numai pentru marile curente şi orientări filosofice. Uneori, sînt avansate proiecte în această privinţă şi de către gînditori care nu aderă (cel puţin parţial) la orientările filosofice amintite, multe dintre acestea avînd, însă, originalitate, deşi nu au beneficiat de extensia şi adîncimea analitică necesară pentru a se impune autoritar în opinia filosofică contemporană.

Între încercările de privire cuprinzătoare asupra lumii, care au dobîndit o mai mare apreciere şi au influenţat mentalitatea filosofică şi modul de a gîndi asupra universului, amintim pe cele implicate în următoarele construcţii filosofice (începînd din cel de al treilea deceniu al secolului nostru): *evoluţionismul dialectic*, dezvoltat de T. de Chardin, de orientare filosofică spirituală (dar cu multe deschideri spre o istorie dialectică unitară a universului natural, social şi uman, întemeiată,

în mare măsură, pe datele științei, deși, în final, subordonată unei viziuni finaliste de factură teistă); *neoraționalismul* de orientare antipozitivistă, propus de G. Bachelard (pe care el și-l aprecia ca „materialism rațional"), din care rezultă premise pentru întemeierea unei concepții raționaliste despre lume, cu deschideri moderne de natură epistemologică; *idoneismul* lui F. Gonseth (conceput ca interpretare raționalistă „deschisă" spre experiență, opusă oricărui apriorism dar, totodată, și empirismului și pozitivismului), înscris în filosofia contemporană ca variantă de prestigiu în cadrul raționalismului, oferind o interpretare a relației dintre subiect și obiect (în cunoașterea) de pe pozițiile unui raționalism ontologic de factură dialectică modernă (ireductibil la interpretările materialismului reducționist tradițional și, totodată, radical delimitat de interpretările neopozitiviste de factură subiectivistă, date multă vreme în mecanica cuantică conceptului de „realitate fizică"); *structuralismul genetic* promovat de J. Piaget, care (pe lîngă contribuțiile sale de mare rezonanță teoretico-filosofică în domeniul psihologiei teoretice și experimentale, datorită cărora este situat printre reprezentanții neoraționalismului) dezvoltă o concepție monistă de mare interes, în care își găsește o argumentată abordare relația dintre biologic, psihologic (în unitate cu logicul) și sociologic în definirea umanului — unitatea dialectică a bio-psiho-socialului în structurarea fenomenului uman fiind mijlocită de acțiunea umană; *pluralismul ontologic* al lui K. Popper, care, dincolo de preocupările sale epistemologice, de logică și filosofia științei (în abordarea cărora se apropie, dar se și delimitează, de pozitivismul logic, înscriindu-se ca o variantă complexă a ceea ce s-ar denumi „falsificaționismul sofisticat" — de largă influență în epistemologia actuală), sugerează o foarte atractivă perspectivă ontologică unificatoare (prin geneză, cunoaștere și acțiune) între lumea obiectivă a lucrurilor (a obiectelor naturale), lumea subiectivă a proceselor psihice (a umanului) și lumea obiectivă a ideilor (a entităților abstracte), produsă de lumea a doua, dar al cărui referențial se situează fie în lumea întîia, fie într-o lume

imaginată subiectiv sau din eroare de către cea de a doua lume (sugerîndu-se o plasare, într-un fel „centrică" a lumii a doua — produsă și producătoare la nivel ontologic); *materialismul „emergent"* al lui M. Bunge (dezvoltat în opoziție radicală cu operaționalismul și convenționalismul de factură pozitivistă și, de asemenea, în mod expres, în contrast cu interpretarea neopozitivistă a științei), predilect preocupat de problematica actuală a teoriei și metodologiei științei (în care a propus soluții epistemologice originale), dar cu deschideri din ce în ce mai pronunțate, în ultima vreme, în direcția abordării de pe poziții materialiste a unor probleme de filosofie socială, în unele privințe apropiindu-se de soluțiile majore ale materialismului istoric și ale metodologiei acestuia de realizare a condiției umane.

Spiritul științific și umanist al concepțiilor despre lume cu care operează filosofia contemporană este, după cum se constată, tot mai răspîndit și, ca urmare, tot mai puțin au credibilitate și ecou în gîndirea actuală interpretările iraționaliste și antiumaniste — raționalitatea de tip științific și umanist luînd astăzi aproape total locul (precumpănitor ocupat anterior) altor tipuri de raționalitate (realist-reducționiste sau idealist-subiective, speculative sau mistico-religioase) în structurile paradigmatice de înțelegere a lumii și a locului și rolului omului în cadrul acesteia.

Liniile directoare ale concepției materialist-dialectice despre lume și viață

Precizările cu privire la modul specific de edificare a concepțiilor filosofice despre lume și trecerea în revistă, dintr-o perspectivă critică marxistă, a celor mai răspîndite curente de gîndire din epoca noastră ne oferă posibilitatea desprinderii premiselor metodologice și a elementelor de bază ale concepției filosofice contemporane despre lume și viață a materialismului dialectic.

1) Modelul actual de concepție despre lume și viață cu care operează gîndirea marxistă s-a constituit *treptat*

(acesta fiind spiritul director al construcției filosofice marxiste, așa cum au conceput-o fondatorii săi — o concepție științifică, critică și creatoare în continuă dezvoltare). K. Marx și Fr. Engels i-au elaborat fundamentele (teoretice și metodologice), la edificarea permanentă a acestei concepții contribuind, însă, succesiv, alături de V. I. Lenin (considerat prin creația sa filosofică nu numai un continuator, ci și un clasic al materialismului dialectic și istoric), mulți alți gînditori marxiști de prestigiu, din rîndurile cărora s-au remarcat, în epoca imediat următoare creării marxismului și în deceniile anterioare constituirii leninismului, F. Mehring, P. Lafargue, A. Labriola, K. Kautski, G. V. Plehanov, iar în cadrul etapei leniniste și în epoca postleninistă N. Buharin, A. Gramsci, Gh. Lukács și unii din marxiștii contemporani, de la R. Garaudy și L. Althusser pînă la L. Sève și A. Schaff, de la T. Pavlov și B. M. Kedrov pînă la J. Somerville sau R. Radovan; în țara noastră, printre gînditorii marxiști de seamă s-au remarcat C. Dobrogeanu Gherea, L. Pătrășcanu, Ath. Joja și alții.

Menționăm, de asemenea, că la configurarea concepției marxiste actuale despre lume și viață a avut o influență pozitivă și dialogul critic din ultimele decenii ale dialecticii marxiste cu alte metodologii filosofice, îndeobște cu analiza structurală (F. de Saussure, grupul Bourbaki, C. Levi-Strauss etc.) și funcțională (A. R. Brown, B. Malinowski, T. Parsons, R. Merton), cu metodologia holist-sistemică (J. C. Smuts, L. von Bertalanffy, L. Gabriel, R. G. Jones), cu metoda hermeneutică, în mare parte de inspirație existențialistă (adoptată de toți marii reprezentanți ai existențialismului, precum și de H. Gadamer, P. Ricoeur), sau cu cea promovată de Școala analitică, izvorîtă, la rîndul ei, din tradițiile metodologice ale neopozitivismului (inițiată de B. Russell, dezvoltată apoi de reprezentanții cercului vienez, îndeosebi de L. Wittgenstein), precum și cu metode de mai îndelungată prezență în gîndirea secolului nostru, cum sînt metoda fenomenologică (inițiată de E. Husserl și practicată de toți fenomenologii) și cea psihanalitică (inițiată în domeniul psihologiei de S. Freud și dezvoltată ca metodă mai generală de analiză, cu deschidere spre fenomenul social și uman, de A. Adler și C. G. Jung).

O perspectivă înnoitoare asupra edificiului filosofic marxist (cu precădere în direcții stimulatorii procesului de reconstrucție conceptuală și metodologică specific acestui demers filosofic în etapa actuală) au provocat-o, în ultimele decenii, și contactele cu gîndirea sociologică acționalistă și praxiologică (de la sociologul T. Parsons pînă la praxiologul T. Kotarbiński) și cu noile direcții ale evoluției raționalismului în domeniul teoriei științei (de la B. Russell și A. N. Whitehead pînă la G. H. von Wright, W. von O. Quine și J. Hintikka, de la K. Popper, Th. Kuhn și W. Stegmüler pînă la P. C. Feyerbend și St. Toulmin — mare parte din acești gînditori aparținînd așa-numitei „Noua filosofie a științei").

Într-o anume privință se cuvine amintită și receptarea critică a unora din lucrările de bază ale așa-numitelor orientări „neomarxiste" (în care este asociat, după unele păreri, și E. Bloch), din perimetrul cărora face parte, cu o mai mare audiență în gîndirea filosofică contemporană, Școala de la Frankfurt — pe care au ilustrat-o, din perspectiva unei elaborări cuprinzătoare, în care sînt incluse probleme de bază ale ontologiei sociale și umane și de reconstrucție actuală a metodei dialectice a praxisului, reprezentanții săi mai de seamă — M. Horkheimer, Th. W. Adorno, E. Fromm și J. Habermas.

2) Concepția filosofică marxistă despre lume și viață este o concepție filosofică *științifică* (cea mai consecventă, din acest punct de vedere, încă de la fundarea sa). În constituirea postulatelor sale ontologice fundamentale, cum ar fi principiile materialității și infinității lumii, principiul unității dintre materie și conștiință, dintre biologic, fiziologic, psihic și logic, dintre om, natură și societate, dintre lumea lucrurilor și lumea ideilor și valorilor, precum și în caracterizarea principiilor conexiunii, determinismului și devenirii, se sprijină nemijlocit pe datele științei contemporane (alături de marile construcții teoretice din fizică, cu repercutări și la nivel cosmologic, declanșate în secolul nostru de A. Einsten, M.

Plank, N. Bohr, W. Heisenberg, L. de Broglie, P. A. M. Dirac, Max Born, C. F. von Weizsacker, participă tot mai mult la edificările cu caracter unitar-sistemic ale universului și biologi, biochimiști și geneticieni, din rîndul cărora amintim ca autori ai unor mari realizări în acest domeniu pe Fr. Jacob, J. L. Monód, M. Eigen, J. Eccles, I. Prigogine).

Este de la sine înțeles că fundamentarea pe știință nu epuizează, însă, bazele ontologiei marxiste și ale concepției filosofice marxiste despre lume și viață, în abordarea acestei probleme intervenind substanțial construcțiile mai noi în domeniul ontologiei sociale și umane, relansate într-o manieră originală în marxismul secolului nostru, după o perioadă de reducționism ontologic și metodologic de inspirație stalinistă, de A. Gramsci și G. Lukács.

3) În calitatea sa de concepție filosofică generală despre viață și nu numai despre lume, monismul de ansamblu al materialismului dialectic și istoric *situează omul în „centrul" universului,* făcîndu-l responsabil de proiectarea și realizarea propriei lui condiții existențiale. O astfel de situare este operată din perspectivă axiologică (și nu cosmologică) și decurge din faptul că omul, în calitate de ființă conștientă, este singular în univers. La constituirea sa ca domeniu ontologic aparte în tabloul lumii contribuie nu numai procesul devenirii (omul fiind *produs* istorico-natural superior și *limită* a devenirii obiective a naturii) și faptul că este element material constitutiv al domeniului vieții sociale (relațiile dintre oameni configurează sistemul social), ci, îndeosebi (și hotărîtor), atributiile sale de *subiect* (epistemic și axiologic) și *agent* (în raport cu universul său obiectiv), pe temeiul cărora se detașează în calitate de *demiurg* (singura ființă înzestrată cu capacități demiurgice) în sistemul universului. El este *creator* al structurilor vieții sociale și al mediului său ambiental (natural și social) de existență, al lumii valorilor și ideilor (instituite nu numai ca domenii noi ale existenței datorate actului creației umane, ci și ca instrumente ale personalizării și realizării lui de sine, proiectîndu-l astfel ca *ființă liberă* în univers).

O asemenea privire ontologică asupra umanului detașează radical proiectul ontologic marxist de toate soluțiile antropologice materialiste sau idealiste mai vechi sau mai noi și este, totodată, total opus față de proiectele de centrare ontologică a universului pe o lume sau o ființă supranaturală (care situează creatorul în afara universului material). Implicînd *creatorul* și *creaturile* lui în tabloul unitar al lumii, proiectul ontologic marxist poate astfel întreține un demers critic (de altfel și singurul) redutabil cu ontologiile de factură teistă (și, implicit, spiritualistă).

4) Perspectiva ontologică marxistă asupra omului deschide calea unei înțelegeri deterministe a instituirii *libertății* umane și a definirii corecte a acesteia. Trăirea omului în spațiul libertății nu este condiționată de refuzul obiectivității și de nesocotirea determinismului în alegerea comportamentelor sale acționale, ci de *integrarea* în *obiectivitate* (naturală și socială), prin *conformitate sau nonconformitate* conștientă (în funcție de interesele și aspirațiile lui majore) — întemeiată cognitiv și valoric și obiectivată practic — cu legitatea naturală și normativitatea socială. Alternativa între conformitate și nonconformitate legică și normativă este rezultatul unei selecții critice și presupune *o permanentă corelare a libertății cu responsabilitatea.* Aceasta din urmă implică atitudine activă din partea omului în raporturile sale deterministe și determinatoare cu realitatea, manifestarea inițiativei, spirit creator și inventiv, asumarea unor răspunderi pe cont propriu, ca urmare, și cu risc personal (în contextul în care acțiunea din alegere liberă — dincolo de spațiile date ale normativității sociale — nu provoacă eficiența scontată sau, datorită intervenției unor condiții imprevizibile, efectul avut în vedere este ratat). Ca atare, libertatea nu este absolută, ci *relativă*, fiind corelată cu responsabilitatea, iar în procesul ei de instituire ca orizont existențial uman și social concret este condiționată de *acțiunea practică*, este cucerită de om și nu dată lui de vreo instanță ontologică exterioară.

În funcție de soliditatea întemeierii sale nomologice și axiologice, acțiunea din libertate conduce la dobîndirea

unor trepte din ce în ce mai înalte în procesul de realizare a condiției umane (condiție corelată, totdeauna, cu tipologia relațiilor sociale în raport cu care se structurează și cu caracterul structurilor organizaționale care-i mijlocesc trecerea de al potență la act, de la posibilitate la realitate) — sentimentul acestei realizări fiind, însă, totdeauna, dependent de încărcătura de responsabilitate care a însoțit și de care a fost ghidată respectiva acțiune din libertate.

Așadar, privită din perspectiva strategiei realizării condiției umane întemeiată pe concepția marxistă despre lume și viață, libertatea ne apare ca o componentă esențială a condiției umane și, totodată, ca un domeniu specific de manifestare a determinismului vieții sociale, precum și ca un mod propriu de existență al omului care conștientizează că se autodetermină și își asumă responsabilitatea proiectării și înfăptuirii condiției lui umane, aflată în permanentă reinstituire istorică (ceea ce face ca orizontul libertății să nu fie niciodată pe deplin cucerit, iar lupta pentru libertate să acționeze ca un factor permanent al progresului și procesului de realizare umană).

5) Orice concepție filosofică despre lume care se constituie și ca o concepție despre viață, incumbă *o deschidere spre umanism;* în funcție de virtuțile umanizatoare cu care este înzestrat umanismul, concepția respectivă *pune în centrul preocupărilor ei problema condiției umane* (și a soluțiilor realizării acesteia).

În această privință, materialismul dialectic și istoric a propus, de la începutul constituirii sale, *o nouă teorie asupra umanismului,* îmbogățită în epoca noastră cu noi valențe explicative și umanizatoare pentru omul contemporan. În centrul acestei teorii se situează următoarele idei principale : ideea *condiționării obiective* (prin revoluționarea radicală a relațiilor sociale, respectiv înlăturarea relațiilor de exploatare și asuprire și instituirea relațiilor de colaborare și ajutor reciproc — iar pe temeiul acestora, construcția socialismului și comunismului) *a procesului de realizare umană; ideea corelării procesului de realizare umană cu procesul dezînstrăinării* (economice, organizaționale, spirituale și morale) și al *personalizării* (dobîndită de om prin mijlocirea structurilor organizaționale ale societății, în corelație cu procesul de integrare socială a acestuia prin muncă și responsabilitate); ideea că, în calitatea sa de principiu de călăuzire a realizării umane, *umanismul trebuie să fie, totdeauna, deschis spre practica nemijlocită* a acestei realizări și, ca atare, să funcționeze ca temei metodologic și ideologic consecvent al strategiilor revoluționare din epoca noastră; ideea că *modelul uman pe care-l propune ca obiectiv de înfăptuire și servire socială* (în actuala epocă) *este omul perfectibil și nu perfect,* angajat permanent într-un proces de înnoire și înobilare valorică, de perfecționare de sine și de participare activă la lupta pentru înlăturarea vechiului și promovarea noului.

Un astfel de umanism trebuie, de aceea, conceput ca *umanism revoluționar,* în centrul atenției căruia să stea promovarea spiritului revoluționar, a unui comportament acțional permanent întemeiat pe simțul responsabilității și deschis spre o atitudine critică și creatoare, nonconformistă (de tip pozitiv), spre nemulțumire continuă de sine a omului pentru ceea ce este și a realizat prin creație. După cum se constată, umanismul marxist contemporan nu are nimic comun cu umanismele limitative sau doar declarative ale altor filosofii, unele dintre acestea evoluînd spre poziții teoretice conservatoare și atitudini practice antiumaniste.

6) Privitor la *condiția umană,* concept cu mare valoare operațională în toate concepțiile filosofice despre lume și viață, în toate ideologiile umaniste, gîndirea marxistă aduce în semnificarea acestuia următoarele elemente definitorii și nuanțări mai importante :

a. Există un *fond generic constant al condiției umane* (legat de lupta permanentă a omului pentru cucerirea orizontului conștiinței de sine, pentru trecerea în universalitate și dobîndirea atributului nemuririi, pentru supunerea forțelor naturii și sociale, pentru instituirea sa ca domeniu existențial preferențial în univers — pentru toate acestea marxismul oferind explicații și strategii proprii de realizare), spre care oamenii aspiră dintotdeauna,

dar în fiecare epocă a istoriei vieții sociale aspiră și spre *orizonturi noi, specifice ale condiției lor umane* — concepute în raport cu aria nevoilor istorice concrete și cu paradigmele de raționalitate concordante acestora, pe temeiurile cărora ei își proiectează orizonturile de realizare.

Cu alte cuvinte, *condiția umană are caracter istoric* și este determinată de interesele comunitare, grupale și personale, în continuă reinstituire, ale oamenilor.

b. Totdeauna există, obiectiv, o *concordanță dialectică, o relație unitar-contradictorie între stadiile de progres ale societății și procesul de instituire și realizare a condiției umane și de înnoire umană*. Aceasta pentru că istoricitatea relațiilor sociale determină istoricitatea tablei de valori și, corespunzător, istoricitatea aspirației de realizare a oamenilor. Din această dialectică a obiectivului și subiectivului izvorăște *nonconformismul* axiologic și normativ permanent și *nemulțumirea de sine* mereu prezentă în modul de acțiune și de trăire umană. Acestea determină *accentul necesarmente dramatic al vieții umane demne*, permanenta nevoie de transcendentare a aspirațiilor umane din zona lui „ceea ce este" în zona lui „ceea ce va să fie" (și „ceea ce trebuie să fie") și angajarea continuă în spațiul noului în domeniul creației valorice și al calității vieții.

c. Realizarea condiției umane presupune (este condiționată de) *un proces permanent de dezînstrăinare* (economică, organizațională, ideologică și morală), de *personalizare* la nivel superior a oamenilor (care presupune asimilarea valorilor de vîrf ale sistemelor de valori ale societății), *de obiectivare umană* prin creația valorică, *de apropriere* a oamenilor de produsele acțiunii lor (această apropriere trebuie să-i provoace omului grade superioare de valorizare și de satisfacere a nevoilor lui materiale și spirituale și, ca urmare, de propulsare în spațiul trăirii din libertate).

În consecință, împiedicarea procesului de obiectivare și de dezînstrăinare, la fel ca și exploatarea și asuprirea, care condiționează fenomenele de înstrăinare și neobiectivare, reprezintă factori negativi redutabili în procesul

de dobîndire a libertății omului, de realizare a condiției umane spre care aspiră cu legitimitate și de împlinire ca personalitate și agent istoric.

d. Dintre elementele specifice ale condiției omului contemporan, au o mare funcție realizatorie *instituirea* (și cu atît mai mult dobîndirea sentimentelor) *trăirilor în spațiul unor raporturi de egalitate socială, al vieții demne, al respectului personalității, al dreptății sociale și al moralității*, în cele din urmă, al *atingerii orizonturilor fericirii umane*. Acest din urmă orizont de trăire umană și, respectiv, sentiment de maximă realizare nu poate izvorî decît din satisfacția „lucrului bine făcut" și „datoriei împlinite", ca urmare a acțiunii și trăirii în condiții de responsabilitate.

Nu are nimic comun cu sensurile fericirii imaginea consumaristă unilaterală despre viață, acumularea de bogăție materială individuală fără acoperire în nevoi reale, dobîndirea drepturilor de participare la putere (conducere și decizie) fără acoperire în competență și simț al răspunderii (în detrimentul funcționării unor criterii valorice în diviziunea organizațională a competențelor și atribuțiilor sociale) — toate acestea avînd ca efect disfuncționarea sistemului relațiilor sociale și fizionomiei de ansamblu a vieții sociale și, în același timp, alterarea valorică a omului, înstrăinarea și marginalizarea lui socială, îngustarea și depersonalizarea (umană).

7) În baza cumulării interdisciplinare a tuturor științelor naturii, sociale și umane, monismul filosofiei marxiste alcătuiește o imagine unitară despre univers, în care se etajează o *complexitate de structuri ontologice*, de la *fizeosferă*, *biosferă* și *sociosferă* pînă la *axiosferă* și *noosferă*, corelate nu numai istorico-genetic și structural-sistemic (deci, prin determinare obiectivă), ci și prin cunoaștere (nomologică), apreciere (valorică) și acțiune (practică) a omului în calitatea lui de demiurg și ființă liberă (deci prin determinarea subiectivă). În această imagine unitară asupra universului, omul nu este integrat printr-un nivel existențial aparte (pe care l-am putea denumi *antroposferă*) de celelalte structuri ale macrosistemului universului, el aparținînd deopotrivă primelor trei și fiind creatorul celorlalte două straturi ale acestuia.

O astfel de imagine a structurii tabloului lumii (pe care o propunem pentru a mijloci o mai bună prezentare și soluționare a problemei) credem că oferă o mai adecvată înțelegere a *raporturilor dialectice dintre om, natură și societate*, dintre *existența obiectivă* și *existența subiectivă*, dintre *om* (în calitatea sa de *agent*) și *univers* (în calitate de *pacient*) în sistemul concepției despre lume edificat în perspectiva actuală de filosofia marxistă. Trebuie atras atenția asupra faptului că relațiile amintite se stabilesc între corelate ale aceleiași unități și, ca urmare, subiectul și agentul acționează din interiorul universului și nu din afara lui (obiect și pacient fiind nu numai toate domeniile universului obiectiv — cele existente din totdeauna, deci *necreate*, precum și cele *create* de el — ci și *el* însuși, în calitate de domeniu existențial imanent al universului).

8) Fiind premeditat edificată ca o concepție generală filosofică *despre viață* și nu numai *despre lume*, filosofia marxistă *se constituie permanent ca temei teoretic și metodologic al strategiilor schimbării și dezvoltării* economico-sociale și ale realizării umane. Din această cauză este definită adesea, pe bună dreptate, ca o *filosofie a praxisului* (atît de mult se accentuează de către unii istoriologi ai filosofiei, îndeosebi nemarxiști contemporani, această dimensiune a demersului filosofic marxist, încît este apreciat că a fost edificat de Marx numai din această perspectivă, negîndindu-i-se dimensiunea sa de concepție și metodologie generală despre lume).

Menționăm că aplicabilitatea practică a demersului filosofic nu este analoagă aplicabilității practice a demersului științific (sau a altor tipuri de demers), între teoria filosofică și practica socială nemijlocită intercalîndu-se un *complex de medieri*. Între altele, nu filosofia și filosofii au misiunea de a elabora planurile și programele de acțiune socială (așa cum își imaginase simplificator Platon în proiectul cetății sale ideale); această sarcină revine structurilor organizaționale și reprezentanților acestora, în mod cu totul deosebit oamenilor politici (consiliați de economiști și tehnocrați), care au investitură în sistemul administrației de stat. Filosofilor le revine doar rolul de a provoca, prin creație valorică și prin participare la procesul educativ, asimilarea de către membrii societății a valorilor filosofice înaintate, precum și, prin orientarea generală și întemeierile axiologice și teleologice de înaltă eficiență, călăuzirea de ansamblu a sistemului acțiunilor sociale. Filosofia își exercită influența sa practică, mai ales, prin *funcția sa critică și prin deschiderea gustului pentru dezbatere și dialog*, pentru confruntare liberă și aprecierea valorică a rezultatelor dezvoltării sociale și în alegerea obiectivelor majore ale progresului.

Aportul practic specific al filosofiei marxiste (și, în această privință, filosofia marxistă este integral deschisă spre practică) constă în: valoarea sa operațională în direcția restructurării actualelor table de valori; rolul ei major în constituirea ideologiei revoluționare înaintate din epoca noastră; contribuția sa la fundamentarea actualelor coduri normative la nivel comportamental (morale, politice, juridice), îndeosebi din societatea socialistă; virtuțile sale stimulatorii și de direcționare spre cote superioare, noi de originalitate în toate domeniile creației valorice (de la creația științifică, tehnică și tehnologică pînă la creația artistică, de la creația politică, juridică și morală pînă la creația ideologică și filosofică); deschiderea unor noi căi de penetrație a meditației filosofice înaintate și responsabile în structurile de bază ale civilizațiilor contemporane, pînă la nivelul instituirii (cel puțin sub aspectul tendințelor actuale de înnoire umană) a ceea ce am putea denumi *„stil de viață filosofic"* (aceasta ar consta astăzi într-o viețuire marcată de raționalism și realism, de un tot mai nuanțat simț al măsurii, de responsabilitate și umanism, de angajare creatoare și încredere în om și în societate, de preferință pentru asimilarea valorilor superioare ale epocii — pe temeiul tuturor acestora mijlocindu-se instituirea unei trăiri morale superioare, a unui gust estetic de înaltă elevație și a unor aspirații cultural-științifice tot mai înalte). Toate aceste înrîuriri practice specifice pe care le are filosofia marxistă, în raport cu gîndirea, acțiunea și trăirea umană, condiționează instalarea tot mai accentuată în etapa actuală a sentimentelor demnității și

libertății reale în conștiința oamenilor și, ca urmare, a unor criterii superioare de conștientizare și autoapreciere de sine a omului contemporan.

9) Concepția filosofică marxistă despre lume și viață este o *concepție deschisă*. După cum s-a constatat, îndeosebi după ce s-a despovărat de tarele dogmatismului și schematismului, care au marcat-o puternic cîteva decenii, deschiderea la practică, cunoaștere științifică și creație valorică și contactul viu cu alte interpretări teoretice și metodologice din cîmpul actual al filosofiei și gîndirii sociale mai largi i-au asigurat o *permanentă prezență în contemporaneitate*, un spirit mereu viu și ofensiv, o tot mai mare prezență în aprecierile, preocupările critice și de dialog ale celor mai active interpretări filosofice nemarxiste din epoca actuală.

Se cuvine să amintim că *spiritul de controversă este practicat tot mai activ și în interiorul filosofiei marxiste*, materialismul dialectic nemaifiind conceput astăzi ca o filosofie monolitică. Omogenitatea și coeziunea demersului marxist nu exclud, ci presupun *constituirea unor puncte de vedere diferite*, uneori aflate chiar în raporturi contradictorii, a unor deosebiri teoretice și de metodă, din care rezultă o mai *puternică și permanentă autofundare a acestei filosofii*, deschiderea unor cîmpuri problematice noi în direcția stimulării procesului actual concret de realizare umană, în raport cu care sînt reclamate eforturi mereu susținute în direcția *reconstrucției ei conceptuale și metodologice*. Ceea ce conduce implicit și la manifestarea unei combativități critice sporite față de orice tendință de suficiență și dogmatism, de simplificare, schematizare și subiectivism.

„PROFAN" ȘI „SACRU" ÎN GENEZA ȘI EVOLUȚIA RELIGIILOR

GHEORGHE VLĂDUȚESCU

La limită, după eliminarea altora, recognoscibile în orizonturi mai puțin cuprinzătoare, două ar rămîne ca metode concurente (și, de aceea, complementare) în istoria religiilor : una, *intrinsecistă* și alta, *extrinsecistă*.

În sine, fiecare este operațională, numai că în cîmp limitat. Cu avantaje, dar și cu dificultăți interne ruinătoare, cele două metode se presupun și se corectează, dacă se poate spune așa, pe diagonală. Simplificînd puțin, ceea ce are una, îi lipsește celeilalte și unde prima este instrumentală, a doua nu mai poate opera.

Metoda intrinsecistă, mai întîi, are avantajul de a situa „observatorul" înlăuntrul religiei (religiilor) ca sistem distinct în cîmpul conștiinței sociale. Prin extindere, situația este aceeași ca în interpretările analoage : explicăm arta ca artă, știința ca știință, sau filosofia ca filosofie din și în orizontul lor bine definit.

Se înțelege că, forme ale conștiinței, toate acestea comunică, deci, exemplificînd, este perfect posibilă o „lectură" *filosofică* a artei, a științei sau a religiei ca și *artistică, științifică, religioasă* a celorlalte.

Moriția sau *Luceafărul*, bunăoară, pot fi citite și filosofic, dar lectura de acest tip este secundă. La fel epistolele apostolului Pavel ; ele pot fi percepute și filosofic, așa cum au și fost, de altminteri. Nu s-a vorbit, pornindu-se, îndeosebi, de la ele de o filosofie creștină ? Ceea ce, însă, criticii raționaliste i-a părut, cu deplin temei,

aproape o contradicție în termeni sau, oricum, o alăturare de două concepte incomunicabile. Căci, s-a spus, așa cum nu există o matematică sau o fizică înlăuntrul creștinismului, cum, generalizînd, nu poate fi o știință creștină, tot așa nu are legitimitate o filosofie creștină. În dezvoltarea sa, filosofia s-a afirmat „independent" de religie și fără afinități cu aceasta.

Partizanii ideii de filosofie religioasă (în particular ai celei de filosofie creștină) nu țin seama de ceea ce desparte *esențial* filosofia de religie. Aceasta din urmă, în genere, vine ca „istorie misterioasă a raporturilor lui Dumnezeu cu omul", în timp ce „filosofia are ca substanță raționalismul, sau, altfel spus, conștiința clară și distinctă a rațiunii care este în lucruri și în întregul univers" [1].

Orice ieșire din sistem, formal vorbind, provoacă două mari destructurări : a sistemului referențial, prin sporirea nepermisă a cuprinderii lui și, deci, prin despecificarea lui ; a celorlalte sisteme, prin punerea lor într-o relație de dependență, adică în regim secund. Or, mai înainte de a fi comunicabile, sistemele, în sine, sînt în identitate cu ele însele, sînt ele însele.

Cel de-al doilea avantaj al metodei intrinseciste vine din capacitatea sa de a circumscrie exact sistemul de referință, în cazul de față al religiei ca religie.

Centripetă însă, această metodă, la limită, riscă închiderea religiei în mod absolut în sine și, în consecință, presupunerea, tot în absolut, a autocauzației.

Suficientă sieși, așadar, religia urma a fi ca un fel de emergență din natura umană sau ca dezvăluire religioasă a acesteia, ca și cum religiozitatea i-ar fi coextensivă și coeternă.

Dar, în contra conaturalității comportamentului religios se ridică două mari obiecții. Prima ține de existența așa-numitei durate prereligioase, iar a doua de istoricitatea religiei (religiilor).

[1] Émile Bréhier, *La notion de philosophie chretienne*, în „Bulletin de la societé française de philosophie", nr. 2, 3/1931, p. 52.

Încă scriitori antici (Lucrețiu, de pildă) au bănuit existența unei stări prereligioase, ceea ce mai tîrziu (începînd cu secolul al XVIII-lea) și în epoca noastră paleontropologia și etnologia aveau să treacă din condiție de ipoteză în regim de certitudine.

De obicei (pentru a lua cazul „crucial") se aduce ca probă pentru coeternitatea religiei cultul morților. Numai că, deși „de foarte timpuriu, simbolismul înhumării s-a putut orienta către supranatural", este foarte greu de presupus motivația religioasă ca primă. Mai înainte va fi fost „afectivitatea față de cei morți", pentru că „ea aparține unor straturi mai profunde ale comportamentului psihic". Faptul este lesne de probat chiar invers, pornind adică de la „comportamentul psihic... în societățile actuale", „atunci cînd suprastructurile religioase se pierd" și, totuși, „practicile funerare nu-și scad cu nimic din importanță" [2].

Pe de altă parte, chiar prezumția că morții continuă să trăiască, așa cum poate fi ea identificată în „spiritualitatea" paleoantropilor, nu avea neapărat semnificație religioasă. Pictarea cu roșu a rămășițelor pămîntești dovedește contrariul : „experiențele de vînătoare făcuseră să se nască ideea asimilării vieții cu sîngele" [3].

Ideea de supraviețuire, prin urmare, nu primea altă semnificație decît în ordinea vitalului și în planuri de existență cosmică, apropiate. Mortul „continua" să trăiască, numai că într-o lume alăturată. Altfel însă, similiuman.

De aceea, pentru a lua un exemplu dintr-o cultură tîrzie (supraviețuitoare), dar, prin analogie, probantă pentru comportamentul paleoantropilar, „fiecare *malki* (stămoș mumificat) de incaș continua să fie slujit cu aceeași venerație ca și în viață de o servitorime bine stilată, aleasă din rîndurile nobilimii. I se aducea de băut și de mîncare la orele prînzurilor, i se scuturau de praf hai-

[2] A. Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvîntul*, Editura Meridiane, 1983, vol. 1, p. 165.

[3] Ambrogio Donini, *După chipul și asemănarea omului*, Editura Politică, 1968, p. 43.

nele, i se lucrau pămînturile și i se înmulțeau turmele de lama pentru presupusa lui hrană ultraterestră. Bufonii nu încetau să-l desfete cu strîmbăturile lor preferate și croitorii, parfumerii, dansatorii, muzicanții și pajii continuau să se ocupe de el" [4].

Dar în și mai mare măsură dificultățile metodei intrinseciste sînt relevate de istoricitatea religiei, ceea ce înseamnă modelarea ei în funcție de timp și de spațiul de civilizație, de mentalitatea oamenilor într-o epocă dată și într-un orizont etnopsihic.

Încă din antichitate (sec. VI), Xenofan, poetul-filosof din Colofon, observînd că „muritorii își închipuie că zeii se nasc și ei, că au îmbrăcăminte, glas și înfățișare ca ale lor", deslușea esențialul în mecanismul de producere și în natura reprezentărilor religioase. Xenofan își va fi dat seama că, de la începuturile și pe tot parcursul „existenței" lor, zeii erau prinși într-un proces de antropomorfizare, deci de transfigurare omenească a forțelor și lucrurilor lumii. Căci zeii aveau chipul și comportamentul oamenilor care i-au imaginat, virtuțile lor, chiar defectele lor, aveau aceleași obiceiuri, aceeași istorie. „Etiopienii spun că zeii lor sînt cîrni și negri, tracii că au ochii albaștri și părul roșu". Astfel că, la limită, „dacă boii, caii și leii ar avea mîini, sau dacă, avînd mîini, ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor și le-ar face trupuri așa cum fiecare din ei își are trupul" [5].

Că intuiția sa era exactă, deși cîmpul de observație limitat, nu este greu de stabilit, fiindcă nu numai zeii popoarelor antice și nu numai cei de care, în epocă, luase cunoștință Xenofan reproduceau istoria corespunzătoare și se modificau o dată cu ea.

De la *Iliada* homerică la *Teogonia* hesiodică sau la religia epocii clasice, schimbările în panteon urmau celor

[4] R. și S. Waisbard, *Mumiile din Peru*, Editura Științifică, 1965, p. 93.

[5] Xenofan din Colofon, fr. 14, 15, 16 în *Filosofia greacă pînă la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, vol. 1, 2, 1979, p. 197.

„profane", din istoria reală. La fel, în „lumea" sa, Iahwe, al vechilor evrei, „făcea" lumea cam ca un meșteșugar, se mînia și se răzbuna, punea la încercare pe Iov, primea jertfa păstorului (Abel) și nu pe cea a agricultorului (Cain), deci, într-un moment determinat al istoriei exprima statutul social și moral al crescătorilor de vite. Așa se și explică de ce, primind jertfa lui Abel, o refuză pe cea a lui Cain. Dar, totodată, textul *Genezei*, deși „atașat" lui Iahwe al păstorilor, punînd pe Cain să-l ucidă pe Abel, recunoștea izbînda agricultorului. Resemnificările religioase, evident ulterioare, urmau îndeaproape modificările sociale, făcîndu-se „ecoul conflictelor care, în timpuri îndepărtate, au izbucnit între triburile nomade de păstori și populația care a început să ducă un mod de viață stabil, dedicîndu-se agriculturii" [6].

Asemenea și Brahma, care, în același timp cu rostul demiurgic, trebuia să fie, și era, o justificare a regimului castelor : „Pentru ca lumea să meargă cum trebuie, Brahma a creat pe Brahmin (Brahmani), Ksattriya, Vaisya și Sudra, care au ieșit din gura, din mîinile, din coapsele și din picioarele sale". „Pe Brahmin i-a hărăzit învățăturii și propovăduirii *Vedelor*", pe Ksattriya „să apere populația" ; „Vaisya au fost meniți să crească vitele /.../, să facă negoț și să se ocupe cu agricultura". „Un singur lucru trebuia să facă Sudra, și anume ei au primit poruncă să slujească fără pizmuire celelalte caste" [7].

Lupta pentru hegemonie a castei Ksattriya avea să-și afle și expresia religioasă corespunzătoare. Budismul, în consecință, apare ca reacție a castei Ksattriya față de casta brahmană, și implicit, față de religia brahmanică. Legat, totuși, de mentalitatea unei caste, mesajul egalitarist, în interiorul sistemului, se va estompa repede, budismul, în antichitate, cel puțin, impunîndu-se numai ca o alternativă *religioasă* la brahmanism. Fie și așa, însă, din punctul de vedere care ne interesează, noua religie va fi adus cu sine altă mitologie, alt ritual, altă viziune morală.

[6] Zenon Kosidowski, *Povestiri biblice*, Editura Științifică, 1970, p. 38.

[7] *Legile lui Manu*, I, 31.

Creștinismul, la rîndul său, o religie a sclavilor în momentul apariției și, deci, o formă de protest, după oficializare avea să-și lege destinul de acela al noilor stăpîni ai lumii. Astfel că, în tot timpul evului mediu, cam zece secole, instituționalizat, creștinismul nu numai că a renunțat la accentele de revoltă cu care intrase în istorie, dar a inspirat reprimarea oricărei încercări de eliberare socială. Sau a fost în așa fel refăcut în „retortele" teologilor, încît să poată legitima reprimarea oricărei revolte.

Aceeași divinitate a sclavilor de odinioară este pusă, de acuma, să justifice inegalitatea și aservirea omului față de om. Dumnezeu, avea să scrie un teolog al veacului al XI-lea, Eadmar de Canterbury, „i-a așezat pe unii, pe clerici și călugări, ca să se roage, pe țărani ca să asigure prin munca lor traiul propriu și al semenilor. Pe ceilalți, pe războinici, în sfîrșit, el i-a așezat ca să facă dovada puterii în măsura în care ar fi fost nevoie" [8].

Așadar, o singură religie, numai că diferită, prea diferită de la o epocă la alta, de la o vîrstă a ei la alta, pentru a-și mai putea demonstra unitatea istorică și sistematică.

Diferite unele de altele, diferite și, fiecare în parte, în evoluția lor, toate religiile lumii, de la cele ce au dispărut cu lumea care le-a generat la cele ce au supraviețuit, trimit la același determinism istoric, profan. În dependență de istoria concretă, ele urmează meandrele acesteia, venind pe firul ei din cele mai vechi timpuri.

Toate acestea, decurgînd din istoricitatea religiei (religiilor), nu fac decît să relativizeze operaționalitatea metodei intrinseciste și nu s-o conteste, în absolut. Cînd a fost bine condusă, cînd a fost ferită de hipertrofieri, cînd nu a fost sărăcită prin instituire abstractă, unilaterală, ea a putut duce la interpretări dintre cele mai notabile. Numai instrumentarea ei de către Mircea Eliade și este de ajuns pentru a o legitima.

[8] *Pilda oilor, boilor și a ciinilor*, după J. Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*, Editura Științifică, 1970, p. 342.

La o primă evaluare, am avea de-a face, mai curînd, cu o perspectivă intrinsecistă abstractă, de îndată ce faptul religios este definit ca revelînd sacrul, parcă ontologic, determinat. Fiecare fapt religios ar fi o „hierofanie", deci ca „o modalitate a sacrului", dar, totodată, relevă *„situarea omului* în raport cu sacrul". Exemplificînd, după Eliade, „un text vedic zice mortului : «Aplecă-te către pămîntul, care este mama ta. Vei putea să te salvezi de nimicire»" (*Rig-Veda*, X, 18, 10).

„Acest text, comentează marele istoric și filosof al religiilor, ne descoperă structura sacralității telurice, pămîntul fiind considerat ca o mamă, *Tellus Mater ;* dar el ne dezvăluie, în același timp, un anumit moment al istoriei religiilor indiene ; momentul în care această *Tellus Mater* era valorificată, cel puțin de către un anumit grup de oameni, ca protectoare contra neantului, valorizare ce va fi făcută caducă de către reforma upanișadică și de predicația lui Buddha" [9].

Eliade, prin urmare, ține cumpăna între metoda intrinsecistă și cealaltă, extrinsecistă, probînd, cu mărea sa experiență și autoritate, valabilitatea singurei căi posibile ca adevăr, aceea care le unește pe amîndouă într-o sinteză superioară.

Profitabilă, atît cît nu devine exclusivistă, metoda de care a fost vorba pînă acum, bine condusă ea însăși, o cere pe cealaltă, complementară ei, tot așa cum și aceasta din urmă, o presupune pe prima.

Analitic, deocamdată, metoda extrinsecistă înseamnă deschiderea către *religie* din afară sistemului ei. Formă a conștiinței sociale, epifenomenală în raport cu structurile vieții umane social-politice, istorică (pentru că ființa noastră este istorică), religia este descriptibilă, ca știința, filosofia, arta, morala, și din afară, ceea ce înseamnă, cu mijloacele, absolut necesare, ale ontologiei umanului.

Metoda intrinsecistă însăși, prin reflex, cerea deschiderea, de vreme ce își dezvăluie insuficiențe care forțau ieșirea din sistemul religiei ca religie.

[9] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1970, p. 16.

Fenomen social, religia receptează determinismul pe care îl exercită structura vieții umane și, fenomen în conștiință, este și o reflectare. Metoda extrinsecistă trimite la ambele determinații, fără de care nici mecanismul de producere, nici funcția socială, nici istoricitatea, nici chiar particularitățile religiei ca formă a conștiinței sociale n-ar putea fi înțelese.

Cît însă s-ar lucra în mod abstract (exclusivist) cu ea, două ar fi neajunsurile : unul sociologist și altul cognitionist.

Determinată social, religia nu înregistrează mecanic modificările de structură, sau nu în mod nemijlocit și nu ca și cum ar fi asemenea unei oglinzi. Ca toate celelalte forme ale conștiinței și religia are legi de constituire și, mai ales, de evoluție interioară particulare. De aici și autonomia sa fie și relativă, ca a tuturor celorlalte, de altminteri. Așa se și explică supraviețuirea unor forme ale sale în contexte sociale modificate, în alte orînduiri, care impun alte clase și grupuri umane, cu alte interese și idealuri.

Fără îndoială că, în continuare, în funcție de dinamica vieții sociale și de o motivație obiectivă, creștinismul se va fi modificat, după revoluțiile burgheze europene, și ca urmare a dialecticii propriului sistem. Desprinderea protestantismului de catolicism nu ar putea fi înțeleasă în afara istoriei reale, socio-politice, nici însă fără luarea în seamă a necesității, acut resimțită, doctrinar, de eliberare de o mitologie stingheritoare. Mișcările contemporane, pornite, mai cu seamă, din protestantism, de demitologizare continuă a tradiției, exprimă încă și mai eclatant tendința creștinismului de autoinstituire ca *doctrină* religioasă, epurată de „narativismul" (mitic), evident anacronic și incomod.

Cînd un teolog chiar, ca Guillaume Pouget, admitea că *Biblia* „nu face figură prea bună în materie de știință", de îndată ce „biologia" sa identifică sufletul cu sîngele, iar astronomia îi este „de-a dreptul puerilă" [10], el nu

[10] Jean Guitton, *Portrait du monsieur Pouget*, Paris, Gallimard, 1962, p. 188.

avea în vedere spiritul, ci litera. Altfel spus, nu era pentru părăsirea de către creștinism a ambiției de a fi *explicația* în condiție ideală, ci doar a formelor vetuste, stingheritoare pentru această ambiție. Căci nu trebuie prea multă perspicacitate pentru a observa că modelul biblic al lumii și modelul științific contemporan sînt repulsive.

De nedespărțit de noile contexte sociale, de nedezlegat de determinismul socio-politic și cultural, tendința demitologizantă este explicabilă și trebuie să fie explicată și printr-o mișcare interioară a creștinismului de a se autodefini, pentru a se aplica mai adecvat epocii.

Pusă în termenul reducționist al unei realități exclusiv epifenomenale, religia, în genere, creștinismul, în particular, n-ar mai fi în măsură să dea seamă de propriile inițiative. Și încă o dată, cînd nimic structural (cazul limită, cazul exemplar fiind al supraviețuirii religiei în socialism) nu mai justifică o formă anume a religiei sau religia ca atare, ce i-ar mai explica supraviețuirea ?

Nu încape îndoială, există o presiune a tradiției, care, în acest caz, cel puțin, determină o rămînere în urmă a conștiinței. „Factorul economic negativ", prin care Engels sugera explicația originii religiei, se „traduce" în acest context în (prin) rămînerea conștiinței în urma dezvoltării relațiilor sociale. *Fără motivație obiectivă* (factor negativ, deci), conștiința în exercițiu religios supraviețuiește prin „presiunea" tradiției, care semnifică atît în ordine socială obiectivă, cît și în cea subiectivă. Dar, oricum, și într-un cuprins și în altul, tradiția determină din afară. Ceea ce este necesar în explicația „supraviețuirii", dar nu suficient, pentru că religia își continuă istoria și în virtutea autonomiei sale. Ca orice altă formă a conștiinței, și cea religioasă își urmează propriile programe și, dacă se poate spune așa, propria logică.

Spre deosebire, însă, de celelalte, tocmai pentru că își pierde funcția socială și este dezlegată de determinismul social, tinde să se autonomizeze în absolut, fapt care, paradoxal, n-o tonifică, ci o slăbește. Paradoxal, pentru că, orientată, după o etimologie (religie, de la

relinquere — a abandona „profanul" pentru „sacru"), către „supranatural" și explicată din interior, prin revelație, continua autonomizare ar avantaja-o. Or, dimpotrivă, începînd să mai aibă o motivație profană, *obiectivă,* ea își pierde determinismul real și, în consecință, și rolul social. Căci, obiectiv, ea îndeplinește o funcție socială cît este generată social. Cauza trece în efectul ei, care, aici, este funcționalitatea sa obiectivă.

Cu rol prim în explicarea apariției și a evoluției religiei, determinismul socio-politic are, astfel, o importanță fundamentală în ordinea istoriografiei sale. Cînd, însă, este absolutizat, cînd, deci, locul determinismului obiectiv în concept materialist-istoric este luat de reducționismul sociologist, în acest caz, ceea ce altfel este perfect operațional (factorul social-istoric, adică), își pierde sensul.

Dacă într-o hermeneutică materialist-istorică, perspectiva intrinsecă este presupusă, în cea sociologistă (și numai în limitele ei) se lucrează cu o metodă extrinsecistă, inoperantă.

Sociologismul, așadar, pentru că procedează reducționist, nu explică nimic, ca, de altminteri, din alt punct de vedere, dar cu aceleași mijloace de principiu și cu aceleași consecințe simplificatoare, nici „cogniționismul".

Opunînd credinței rațiunea, zicea Hegel, luminismul a fost o „luptă cu superstiția". Dar pentru aceasta, luminismul va fi adus credința în cîmpul rațiunii, ar fi „profanizat-o", pentru a o respinge mai ușor. Așa s-ar și explica de ce a pus-o în termenii culturii, chiar dacă ai unei culturi „negative", ca „țesătură de superstiții, prejudecăți și erori" și în funcție de „reaua intelecție a mulțimii", ca și de „intenția rea a preoților" [11].

Eroarea luminismului, deci, va fi stat în punerea credinței în termen de „rea" cultură, fapt care îi ușura critica. Dar cît era o critică a credinței ? Respingînd religia pentru a fi o „falsă" cultură și o „falsă" cunoaștere, luminismul făcea un gest necesar, dar nu și suficient. Putem să opunem „credinței", ca noncunoaștere sau ca

[11] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* Editura Academiei, 1965, p. 306.

„falsă" cunoaștere, cunoașterea în concept autentic (științifică). Numai că trebuie să ținem seama de faptul că ea, credința adică, nu este sau nu vrea să fie, în primul rînd, o cunoaștere a lumii. De aceea, o asemenea raportare este, fie și ușor, exterioară.

Într-o accepție nonrestrictivă, toate exercițiile conștiinței (științifice, filosofice, artistice, morale) sînt și *cunoaștere.* Însă, procedînd diferențiat, cunoașterea științifică nu este totuna cu cea filosofică, nici aceasta cu cea artistică. Ce-i drept, ele comunică și, în consecință, pot să se măsoare (să se judece) reciproc. Dar măsura, în acest caz, trebuie să aibă în vedere și termenul de măsurat. La limită, bunăoară, poeziei i se poate face o „critică științifică", însă în condițiile în care „poeticul" nu este decăzut din specificitatea sa. Altfel, simplificînd puțin, din perspectiva unei științe a pămîntului și a astrelor, *Iliada* și *Odiseea, Divina Comedie* sau *Luceafărul* par a nu avea sens.

Credința religioasă, pentru a reveni, se cuvine a fi respinsă în ceea ce îi este definitoriu și nu, în primul rînd, în ceea ce, în ea, ocupă poziție secundă. Asumare a lumii sau proiect de asumare, ea, de bună seamă, este *în felul său.* Cît vrea să fie o „cunoaștere" a lumii și cît critica sa o ia ca atare, mai întîi, ea însăși cade din condiție, iar, apoi, respingerea riscă să fie exterioară.

Se recunoaște, îndeobște, de către „critică", faptul că religia ca explicație a lumii, ca morală, ca filosofie este, de fiecare dată, prin adiție sau, mai exact, prin integrare în sistemul său a unor „propoziții", exterioară sieși. Cît, de pildă, este și o morală, este prin absorbția unor principii care aparțin moralei.

De aceea, o istorie a religiilor care ar lua în considerație, nediferențiat, toate componentele ei, pe cele proprii ca și pe cele improprii, adăugate, ar risca să fie una, așa zicînd, culturală sau „cogniționistă". Or, așa cum prevenea și înfăptuia Mircea Eliade, este nevoie de o *istorie a credințelor și ideilor religioase,* în care, deci, locul central îl ocupă *sacrul.*

Termenul acesta (*sacrul,* adică) este extrem de ambiguu. Dar de aici nu rezultă că trebuie lăsat de o parte. Situație ciudată, el este operațional tocmai datorită am-

biguității sale. Dacă s-ar dezvălui numai în cîmpul unei hermeneutici *religioase*, atunci istoria religiilor ar fi posibilă numai ca istorie *religioasă* a religiilor. Însă, există și o istorie *critică*, o istorie a religiilor prin plasare în cîmpul lor, fără a fi din perspectiva lor și aceasta este, de fapt, singura posibilă ca adevăr.

Centrate în *sacru*, religiile trebuie explicate în orizontul de semnificație al acestuia. Istoria religiilor ca o *hermeneutică totală*, cum o socotea Mircea Eliade, ar urma să delimiteze și să definească sacrul prin „sacralități" sau „fapte sacre" : rituri, mituri, forme divine, obiecte sacralizate și venerate, simboluri, cosmologii, teologoumene, oameni con-sacrați, animale și plante, lucruri sacralizate etc.[12].

În acest fel, se ține seama de orizontul propriu religiilor, fără ca plasarea în acesta să fie totuna cu o descriere de tip religios și fără ca situarea în interior să elimine deschiderea. Căci, pînă și „experiențele mistice cele mai personale și mai transcendente suferă influența momentului istoric". „Profeții evrei, de pildă, vor fi fost debitorii evenimentelor istorice care le justificau și le susțineau mesajul" [13].

Așa stînd lucrurile, metoda optimă poate fi numai aceea care se aplică religiei în esențialitatea sa, dar care nu ignoră faptul că este sistem distinct, dar în cîmpul umanului, al conștiinței și istoriei umane. Numai astfel metoda va fi calea către întreg și va opera asupra acestuia și, deci, nu va risca să rămînă „exterioară". „Căci, metoda nu este altceva decît structura întregului, înfățișat în pura lui esențialitate" [14].

Presupunînd ambele componente și lucrînd cu ele ca întreg, metoda (o metodă în identitate concretă *intrinsecă* și *extrinsecă)* va fi în măsură să definească religia ca sistem în sine, dar și ca sistem în sistemul umanului.

Definită ca *sistem*, dar în *sistemul* umanului, ea va fi inteligibilă în istoricitatea ei : ca fenomen istoric, ca

[12] Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, p. 124 ; *Traité d'histoire des religions*, p. 15, 16.
[13] Idem, *Traité d'histoire des religions*, p. 16.
[14] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 33.

fenomen polimorf (religiile istorice), ca o evoluție în sine și prin sine, dar și în urmarea devenirii istorice a ființei noastre.

În absența unei componente sau a alteia, pe lîngă dificultățile deja relevate, s-ar mai ivi încă două : dacă ar fi în sine, doar, de unde și cum polimorfismul ei, iar dacă ar fi în exclusivitate determinată, cum religiile ar mai sta, totuși ca *religie ?*

Extrem de diverse, ele sînt diverse în genul lor, în funcție de acesta, dar și de diversitatea istorică a umanității. Ca, deopotrivă, absolutismul (unitatea în gen) și relativismul (dependența de timp și de loc, de mentalitate) să fie ocolite, ca însuși conceptul de istorie a religiilor să scape de condiția ingrată de simplă descriere succesivă a formelor istorice, metoda ca întreg este singura operațională. Căci asemenea oricărei istorii (a științei, artei, filosofiei), și cea a religiilor impune identificarea unor *tipuri ;* altfel ar fi simplă înseriere.

În acest sens, s-au propus și s-au întreprins numeroase clasificări și periodizări, fără ca vreuna să fi reușit să se impună. S-a vorbit, de exemplu, de „religii ale dependenței" și de „religii ale libertății", de „religii autoritare", spre deosebire de altele „umaniste", de religii „primitive", de religii „monarhice" (în antichitate), de religii ale „mîntuirii" (budismul, cultele „misterelor") și de religii „universaliste (în special, creștinismul și islamismul), de religii ale comunei primitive, de religii ale epocii sclavagiste, de religii medievale și, în fine, de religii ale societății burgheze, de „culte gentilic-tribale", de „culte național-statale, de „religii ecumenice" (sau universale). De la un caz la altul, criteriile sînt diferite, în principiu, apăsîndu-se cînd pe intrinsecism, cînd pe extrinsecism.

Ultima distincție pare cea mai operațională, fără să fie, totuși, acceptată sau acceptabilă fără rezerve. S-a și spus, de altminteri, că termenul „religii naționale", „nu este prea reușit". Și aceasta nu numai pentru faptul că „în general nu se obișnuiește să fie numite națiuni comunitățile etnice din antichitate", cît datorită inexistenței unei depline coincidențe între „religiile naționale" și „granițele politice". „Statele apăreau și dispăreau, gra-

niţele lor se modificau, componenţa lor etnică era departe de a fi fost omogenă, în timp ce cultele, de obicei legate de anumite locuri sacralizate, aveau mai multă stabilitate“ [15].

Ce-i drept, termenul „religii naţional-statale“ nu este cel mai potrivit, datorită faptului că *naţiune, naţional* nu se aplică, de regulă, comunităţilor antice. Pentru evitarea impreciziei, ar fi mai potrivit, de aceea, să se vorbească de religii etno-statale. Şi tot aşa, pentru reducerea impreciziei ar fi de preferat termenul de *religii universaliste* şi nu universale, pentru că nici una dintre cele socotite astfel nu este propriu-zis *universală*, ci doar *universalistă* (deci numai cu tendinţă de a se universaliza).

În consecinţă, admiţînd această clasificare (periodizare), religiile ar fi : *gentilic-tribale* (formele incipiente — animiste, totemiste, şamantismul etc.) ; *etno-statale* (daoismul, confucianismul, hinduismul, mazdeismul, sintoismul, pentru a numi numai cîteva dintre cele care continuă să existe şi azi), şi, în fine, *universaliste* (budismul, creştinismul şi islamismul).

Nu încape îndoială că distincţia aceasta, făcută numai cu scop metodologic, nu presupune, în realitate, o separaţie atît de tranşantă pe cît pare. Căci animismul sau totemismul, de pildă, care, tipologic, aparţin primei etape, se pot afla, în cîteva date, refăcute pe măsură, şi în interiorul religiilor etno-statale sau în orizontul celor universaliste.

La fel, nu se poate ignora faptul că budismul, mai înainte de a deveni religie universalistă, va fi fost una mai degrabă de tip etnic. Şi încă, „oricît de paradoxal ar părea la prima vedere, în cursul răspîndirii lor în diferite ţări şi al adaptării lor la diferite condiţii social-culturale, religiile mondialiste s-au descompus, nu o dată, în mai multe părţi, fiecare închegîndu-se în cadrul său naţional. A avut loc o «involuţie» *sui generis*, de la universalist la naţional. Aşa s-a întîmplat cu diferite confesiuni creştine : presbiterianismul a devenit religia naţională a scoţienilor, anglicanismul, religia naţională a englezilor, biserica armenească — gregoriană a armenilor etc.“ [16].

Discutabilă ea însăşi, această tipologizare-periodizare îmbină însă în mai mare măsură decît altele cele două perspective : intrinsecă şi extrinsecă, deşi pare să apese şi poate chiar apasă pe cea din urmă. Valorizînd-o mai accentuat, ea n-o nesocoteşte însă nici pe prima de îndată ce strînge în aceleaşi tipuri religii similare ca modalităţi de reconstrucţie a „sacrului“.

Distincte prin timpurile istorice proprii, prin determinismele socio-politice şi prin mentalităţile subiacente, ţinînd de alte spaţii de cultură şi de psihologie colectivă, religiile mondialiste, bunăoară, se adună, însă, prin „universalismul cosmic şi uman“ (o singură divinitate creatoare şi cîrmuitoare a lumii) ca şi, mai cu seamă, prin ideea soteriologică (a mîntuirii) „care este nota dominantă“ a tuturora [17].

În genere, opera de reconstituire istorică, pe lîngă prima sa dimensiune, aceea de cunoaştere (sau de recunoaştere) a trecutului, care este totuna cu identificarea fundamentelor fiinţei noastre, ca fiinţă istorică, mai are şi alta — de pedagogie socială. Ne refacem istoria structurilor etnice, economice, politice, ştiinţifice, filosofice, artistice, morale pentru a şti mai bine ceea ce sîntem şi ceea ce vom fi. Căci şansa noastră stă în continua înaintare în ceea ce ne defineşte esenţial, iar, pentru aceasta, cunoaşterea drumului parcurs, a zestrei noastre istorice, este de primă însemnătate. La întrebări ale fiinţei noastre de genul „ce sîntem şi încotro ne îndreptăm ?“, un răspuns găsim în întrebarea-răspuns — „de unde venim ?“

Sporindu-ne ontologic ca viaţă economică, politică, filosofică, ştiinţifică, artistică, morală, a fi, pentru noi, înseamnă a fi în toate aceste determinaţii şi exercitări. Istoria viitoare, de aceea, este solidară istoriei trecute.

[15] S. A. Tokarev, *Probleme ale periodizării istoriei religiei*, în *Influenţa vieţii sociale asupra religiei*, Caiet documentar, Academia Ştefan Gheorghiu, nr. 5/1980, p. 29.

[16] *Ibidem*, p. 39.
[17] *Ibidem*, p. 36.

Valoarea pedagogică a istoriei trăite vine, astfel, din participarea ei la prezent și, prin prezent, la viitor.

Dar dacă ne desăvîrșim științific, filosofic, artistic — pentru a lua în seamă numai aceste componente ale conștiinței —, și dacă pentru aceasta istoria științei, istoria filosofiei, istoria artei ne sînt apropiate ca prezentul lor, trecutul, transfigurîndu-se în prezent, istoria lor „subiectivă" (ca reconstrucție, ca istoriografie, mai exact) se justifică perfect. Ne „reamintim" drumul parcurs pentru că este al ființei noastre esențiale și pentru că aceasta, în virtutea „istoriei" sale, este deschisă tot mai mult — științific, filosofic, artistic.

Nevoia de știință, de filosofie, de artă sporește cu neîntrerupta perfecționare a relațiilor umane. Dezvoltarea acestora, prin urmare, este coextensivă dezvoltării științei, filosofiei, artelor. Cu religia, însă, lucrurile stau altfel, de îndată ce, structural, de la un moment dat, viața socială n-o mai legitimează. În acest caz, care mai este așa-zicînd, viitorul istoriei religiilor (ca istoriografie), care este rostul, care este valoarea, în aceeași ordine, de pedagogie socială ?

Mai întîi, cunoașterea istoriei religiilor se justifică prin aceea că geneza și constituirea, evoluția comportamentelor, a ideilor și reprezentărilor religioase, împletindu-se cu toate celelalte componente ale vieții umane, participă, astfel, la reconstituirea întregului. O istorie *totală* a umanității, trebuie, evident, să-și asume istoria *reală* totală.

În al doilea rînd, și cel mai important din perspectivă critică, istoria religiilor, oricît ar părea de ciudat, este, sau poate deveni, în interpretare rațională, o autentică lecție de ateism. Căci multitudinea formelor religioase, succesive sau concomitente, dovedește dependența acestora de viață socială, de structurile etno-psihice, de ansamblul conștiinței și, prin aceasta, relativitatea lor.

Mereu altele și altfel, ele probează, în consecință, ceea ce critica rațională-ateistă a întrevăzut încă din zorii săi (cu Xenofan din Colofon), și anume că „omul obiectivează în religie propria sa ființă", cum avea să zică Feuerbach.

TRADIȚII UMANISTE, ATEISTE ȘI MATERIALISTE ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ DE PÎNĂ LA SFÎRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA

GHEORGHE AL. CAZAN

Includerea unui paragraf cu privire la sensurile primelor afirmări ale umanismului și raționalismului în gîndirea filosofică românească ar putea surprinde pe cititorul avizat în ale teoriei filosofice, dacă nu cumva ar putea chiar să-i provoace o imediată opoziție. Cum, se va zice, să se vorbească despre sensurile celor dintîi manifestări umaniste și raționaliste de la noi, în contextul unui studiu care își propune să trateze despre *ateism și materialism*, cînd știut lucru este că in umanismele și raționalismele din secolele XV—XVII au lipsit, cu desăvîrșire, atît ateismul, cît și materialismul ?

Sensurile primelor afirmări ale umanismului și raționalismului

Pe firul întrebării de mai sus — pe care o recunoaștem ca una importantă, de *principiu* — ce s-a instaurat cu forță în obișnuință și a căpătat răspunsuri înscrise, și ele, tot în aria obișnuinței, se pot formula, cum, de altfel s-au și formulat, în timp, altele. Acestea din urmă au aceeași gravitate și aceeași semnificație tematică, intrinseci primeia, și trimit cercetarea în zonele întemeierilor și temeiurilor metodologice, unde prima cauză trebuie, cu necesitate, să fie relevată. Ele comportă adoptarea „imediată" a unor volte teoretice luminătoare sau izvoditoare de sensuri majore.

Întrebările de tipul care a fost conținutul noțiunilor de experiență și rațiune în lucrările umaniștilor și raționaliștilor ?, ce loc acordau ei omului în lumea istorică ?, ce reprezenta pentru ei lumea istorică ?, cum au gîndit universul, structura și sensul lui ?, ce au gîndit despre destinul și locul românilor în istorie ?, cum au definit filosofia, religia și ce rosturi le-au acordat ?, au reflectat sau nu asupra culturii și rolului ei în viața omului ? se vădesc a fi de un interes major. Ele au căpătat, de regulă, răspunsul dat primei întrebări. S-a raționat conform cu ceea ce am spus că este obișnuință, subliniindu-se că de vreme ce nu a existat nici cea mai vagă poziție ateistă și materialistă, tot ce s-a gîndit despre ele și prin ele nu cade sub incidența unei tratări care își propune, *expresis verbis*, o analiză a tradițiilor ateiste și materialiste. Nedumerirea și chiar posibila opoziție derivată din constatarea că, în spațiul filosofiei românești, ateismul și raționalismul sînt posterioare începuturilor umanismului și raționalismului își au, firește, temeiul lor în constatarea, *adevărată*, referitoare la posterioritatea ateismului și materialismului în raport cu primele demersuri umaniste și raționaliste. Ele sînt cu atît mai justificate cu cît, într-adevăr, în filosofia românească, ateismul și materialismul apar tîrziu, abia la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului trecut.

Pe de altă parte, însă, întrebările nu sînt cu totul justificate, iar răspunsul ce li s-a dat, în chiar raportul cu ateismul și materialismul, ni se pare — deși trece ca unul evident — că trebuie să fie, el însuși, regîndit din altă perspectivă și cu altă dimensiune metodologică și valorică.

Din punctul nostru de vedere, ateismul și materialismul nu au apărut în România *ex nihilo*, cum nu au fost simple mărfuri de import. Ca în orice altă cultură, ateismul și materialismul au apărut și în cultura românească pe fundalul unor anumite condiții social-istorice și cultural-spirituale. Ele au fost *rezultatul* unor îndelungate și, adeseori, chinuitoare căutări ale gîndirii, al chestionărilor și soluțiilor străbătute de înfrigurare și contradicții cum, de asemenea, apariția lor s-a datorat ascensiu-

nii — și ea contradictorie, dialectică — gîndirii filosofice în labirintul aparent al lumii și al vieții omului, în cel al istoriei societății.

Drumul gîndirii către ateism și materialism a fost străbătut de numeroase popasuri, din care nu au lipsit — și nici nu aveau cum lipsi — ezitările, soluțiile parțiale, pozițiile oscilante, îndoielile.

Cultura umană, în nici una dintre formele pînă acum cunoscute, nu s-a instalat direct, imediat și nemijlocit în ateism și materialism — fenomen explicabil, dacă avem în vedere că atît ateismul, cît și materialismul sînt poziții *reflectate, conștientizate* ale gîndirii, viziuni globale despre lume și viață, caracterizate prin ordonări și sistematizări conceptuale.

Trebuie avut apoi în vedere că, în orice cultură, ateismul se manifestă, primordial, printr-o serie de negări, care nu sînt valoric echivalente, pentru ca numai tîrziu, ca rezultat al însăși evoluției istorice a gîndirii filosofice, să se impună cu argumente logic ierarhizate și multiplu întemeiate. S-ar putea da ca exemplu, în acest sens, *ateismul antic* și *ateismul modern*, analiza lor comparativă fiind în măsură să evidențieze tocmai drumul, deloc simplu, al *felului* lor de întemeiere, al asemănărilor, dar și al deosebirilor dintre ele, al reacțiilor față de religie, de temele originii și naturii universului și ale omului, de cele care privesc, îndeosebi, relația omului cu „transcendența", așa cum au fost ele cercetate în contextul diferitelor religii sau al unor filosofii.

Nu este, credem, lipsit de interes să subliniem, ținînd seama de chestiunea care ne interesează, că *ateismul spontan* și *ateismul reflectat* nu se identifică sub toate raporturile și din toate punctele de vedere, cum nu se suprapun aidoma realismul spontan al conștiinței sau al „bunului simț" cu materialismul. Deosebirea dintre spontan și reflectat, în contextele menționate, nu este doar una de grad, ci una care ține hotărîtor de *calitatea*, de *structura* și de *sensul* raționamentelor, de o suită de asimilări specifice de către gîndire ale unor domenii ale culturii, care nu au o *strictă* și *imediată* legătură cu „faptele prime" ale existenței și ale vieții, dar nu sînt nici separate în chip absolut de acestea.

Nu trebuie ignorate, din această perspectivă metodologică, progresele științelor particulare, în primul rînd, și nici, firește, cele care se înscriu beletristicii, literaturii istorice, înțelepciunii populare, miturilor pe care un popor și le-a creat în timp, ca reflex al poziției sale în istorie, în contextul geografic dat. Dar, mai ales, nu trebuie ignorată istoria reală, cu trecerile, prefacerile și transformările ei, pentru că, în fond, tocmai istoria reală *generează* și imprimă, într-un complex determinism, înseși *atitudinile* conștiinței și *conștiința ca formă de organizare* a lumii. Am menționat toate acestea, întrucît considerăm că ateismul și materialismul în România *vin din locuri istorice și culturale* progresiv constituite și istoric elaborate.

Universul genezei lor poartă în sine ceva din aura eternă a poporului și este sigur că același univers exprimă *reacții fundamentale,* care vor trece în istoria empirică și culturală ulterioară *ca reacții fundamentale, statornicii psiho-culturale relevante pentru modul de a trăi și gîndi al românilor.*

Umanismul și raționalismul constituie două dintre trăsăturile fundamentale ale culturii române și, adăugăm numaidecît, ale *psihologiei și cunoașterii atitudinale specifice românilor,* două trăsături *esențiale,* nedeslipite de începuturile noastre și continuate, apoi, în dimensiuni sporite calitativ în perioadele următoare, inclusiv în cele în care ateismul și materialismul se constituie ca atare, în structura lor conceptuală, deci și cu finalități constitutive și institutive de noi reconstrucții teoretice și culturale în genere, inclusiv comportamentale.

Nu ne vom opri acum și aici, pe larg, asupra începuturilor umanismului și raționalismului în țara noastră [1], ci vom sublinia doar acele idei prin adevărul și funcționalitatea cărora s-au *edificat* posibilități remarcabile, în sens filosofic, de însușire umană a lumii și de

[1] Vezi, în această privință, *Istoria filosofiei românești,* vol. I, ediția a II-a, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1985, p. 143 și următoarele ; Gh. Al. Cazan, *Istoria filosofiei românești,* Editura Didactică și Pedagogică, 1984 p. 22 și următoarele.

judecare cu alte criterii decît cele strict religioase a lumii omului și a vieții omenești luată cum este ea — ca viață pămîntească a unei ființe pămîntești.

O atare subliniere ni se pare a fi absolut necesară și din perspectiva unei mai clare lămuriri a raportului dintre filosofie și religie în cultura română, iar aceasta cu atît mai mult cu cît, după părerea noastră, raportul invocat a trecut prin faze *determinate,* fiecare cu importanța ei pentru modul filosofic de înțelegere și interpretare a lumii și, în genere, pentru ajungerea filosofiei în starea sa de autonomie „deplină". Or, pînă cînd filosofia să fi deprins o asemenea autonomie, ea nu a stat, totuși, într-o stare de coincidență cu *religia dată,* ori într-una de armonie sau într-alta -de unde să nu se fi propus altfel decît religia și cu alte sensuri decît cele specifice religiei. „Problematizarea" raporturilor dintre filosofii și religii nu începe nicidecum la noi cu generația pașoptistă sau cu pozițiile iluministe ale lui Samuil Micu-Clain, de pildă, ci mult mai devreme, în perioada afirmării și dezvoltării umanismului și raționalismului, cu deosebire în secolele XVI—XVII, avînd să culmineze, într-un fel ce se cere explicat, la începutul secolului al XVIII-lea și în a doua jumătate a aceluiași secol.

Umanismul românesc din secolele XVI și XVII — avînd, însă, întinderi pe teritoriul țării noastre care merg pînă în secolul al XIV-lea — nu s-a aflat în conflict deschis cu religia, situația aceasta întîlnindu-se mai în toate umanismele dezvoltate în perioada Renașterii în țări ca Italia, Spania, Franța etc. Dar dacă este adevărat că de un conflict deschis al umanismului românesc cu religia nu se poate vorbi, nu este totuși mai puțin adevărat că, *prin umanism și prin pozițiile raționaliste a început procesul, de semnificație majoră în toate planurile culturii, eliberării gîndirii de religie, cel al afirmării unor alte modalități de raportare la lume decît modalitatea religioasă.* Aceste procese sînt intim legate și exprimate de operele create de Nicolaus Olahus (1493—1568), Neagoe Basarab (1482(?)—1521), Udriște Năsturel (cca 1597—1657), de cele ale cronicarilor, din rîndul că-

rora avea să strălucească, prin profunzimea ideilor și sensul inaugural al lor, Miron Costin (1633—1691) și Nicolae Milescu (1635—1708).

Cît despre secolul al XVIII-lea, în ordinea care ne interesează, cea a ideilor umaniste și raționaliste și a semnificației lor ca gest al eliberării gîndirii de sub tutela religiei, ca laborator complex și contradictoriu al gestației unor noi căi de apropiere, prin gîndire, a naturii, istoriei și omului, în secolul al XVIII-lea se va impune Dimitrie Cantemir (1671—1723), intrat în universalitate prin lucrări de certă valoare.

De la Nicolaus Olahus la spătarul Nicolae Milescu, umanismul a trecut prin două faze, diferite sub anumite raporturi, apropiate sub altele.

În prima etapă a afirmării sale, umanismului îi este funciară o structură de raționare în cadrul căreia coexistă textul religios, biblic firește, cu încercarea de a găsi explicația fenomenelor sociale în factori de natură umană, în împrejurări reale ale vieții, în comportamente publice, în unele chiar de natură psihologică. Ordinea „divină" este invocată frecvent, recursul la autorități religioase abundă în unele lucrări cum ar fi, de pildă, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*; dar, pe de altă parte, se constată — fenomen ce va favoriza dezvoltarea culturii române — existența unor persistente preocupări pentru deslușirea *rațională*, prin recursul la cauze natural-istorice, a cîtorva dintre cele mai presante, pe atunci, fenomene social-politice și istorice în general.

Un loc deosebit în aria acestor preocupări, deosebit prin importanță, durabilitate și corectă intuiție și argumentare, dacă ținem seama de factorul timp istoric determinat, a revenit problematicii *originii limbii și poporului român*.

În ceea ce ne privește, înscriem modul de tratare de către umaniști a acestei problematici și unei *direcții filosofice*, nu neapărat, deci, numai uneia filosofice sau circumscrisă științei istoriei. Nicolaus Olahus a avut, în acest sens, meritul nu numai de a fi fost primul umanist de origine română care a demonstrat — cu *mijloacele* care azi s-ar putea numi *sociologie a culturii* — unitatea

spiritual-istorică a românilor și *originea lor comună*, dar și primul care a dus această problemă în universalitatea culturii acelui timp. Prietenul și protectorul lui Erasmus din Rotterdam, sfătuitorul reginei Maria, episcopul Ungariei, Nicolaus Olahus scria, la începutul secolului al XVI-lea, aceste adevărate și bogate în consecințe rînduri : „Românii sînt încredințați că sînt chiar romani", dovada constituind-o „faptul că au multe în comun (communia) cu limba romană și se găsesc în acest loc foarte multe monede ale acestui popor, fără îndoială indicii puternice ale vechimii stăpînirii romane pe aici" [2].

Cu totul meritorie în argumentarea ideii unității românilor este, pe lîngă cea a originii latine a limbii și poporului, o altă concepție de factură modernă sau, oricum, mult apropiată de spiritul inițiativelor culturale moderne. Avem în vedere, în acest sens, observația sa, organizată în *ideea-argument* după care românii din Țara Românească, Moldova și Transilvania au *aceleași obiceiuri*. Or, existența acelorași obiceiuri constituie o probă de netăgăduit a *unității* comunității umane care era poporul român.

Faptul că Nicolaus Olahus a cercetat și argumentat ideile de mai sus este de cel puțin două ori semnificativ : o dată, pentru că el făcea cunoscută Europei, nu prin declarații vagi, ci prin mijloace și argumente științifice, ideea originii latine a poporului român și, a doua oară, pentru că demonstrațiile sale relevă o puternică îndepărtare a gîndirii de reprezentările religioase.

Din acest ultim punct de vedere, este în afara oricărui echivoc că Nicolaus Olahus nu recurge în lucrările sale la ideea biblică după care Dumnezeu a făcut neamurile, ci găsește, dimpotrivă, că neamul românesc are o *istorie* și *vine dintr-o istorie reală*, că el are o *origine istorică*. Cercetările ulterioare au demonstrat că ideea originii numai latine a poporului nu este întru totul științifică, dar pentru timpul în care a trăit umanistul nostru ea avea, cu certitudine, valoare științifică și, în plus, o semnificație politică mai largă.

---

[2] *Umanistul Nicolaus Olahus*, Editura Științifică, București, 1968, p. 121.

Ideea va face o îndelungată carieră, va fi dezvoltată și cercetată, amplificată, pe parcursul secolelor devenind, în corectările de rigoare, una din constantele culturii române. Ea va fi analizată de Ion Neculce, Miron Costin, Grigore Ureche, Dimitrie Cantemir, de iluminiști și unii reprezentanți ai pașoptismului, ajungînd să se înscrie ca principala coordonată, pentru a rămîne în planul filosofiei, în opera lui C. Rădulescu-Motru, Ath. Joja ș.a.

Cercetată din perspectiva filosofiei, ideea originii comune a poporului și a limbii române se vădește a fi una care aduce întrebările generale despre univers în casa istoriei și instaurează, astfel, gîndirea în lăcașul unde chestionările capătă proporțiile supremului interes omenesc. Tocmai de aceea considerăm că felul în care ea a fost analizată de umaniști a constituit și o importantă *premisă pentru dezvoltarea ca atare a filosofiei* și, concomitent, o *nouă orientare a gîndirii specificate în preocupări pentru descifrarea fenomenelor existențiale cu sens originar*.

În altă ordine de idei, prin umanism se deschide un neostenit *gust* al culturii și pentru cultură, o intensă și fecundă dorință de cunoaștere, asimilare și *aplicare* a culturii antice în coordonatele unei creații angajate, dedicate ridicării neamului, dezvoltării conștiinței de sine a poporului, recîștigării timpului și redobîndirii gloriei și independenței strămoșilor.

Udriște Năsturel citează și invocă în opusculul său *Despre dărnicie* (1649) teoria platonică a numelor primitive, teoria pitagoreică a numerelor, idei ale lui Aristofan, ale cinicului Antistene, ale lui Aristotel, Strabon, Teognis din Megara, Suetoniu, Lucian, Plutarh [3].

În lucrările lui Miron Costin, *Letopisețul Țării Moldovei de la Aron Vodă încoace, Cronica polonă, De neamul moldovenilor, Istorie de Crăiia Ungurească*, se observă, de asemenea, existența aceluiași interes creator pentru cultura antică, la care se adaugă unul de aceleași proporții pentru scrieri istorice contemporane lui. Și el

[3] Vezi Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă*, Editura Dacia, 1979, p. 33 și următoarele.

a recurs, ori de cîte ori a considerat necesar, la aducerea în operă, spre justificarea ideilor ei, dintre care unele erau de indubitabilă noutate, a unor gînditori, oameni de litere, istorici etc. ca Homer, Aristotel, Herodot, Dio Cassius, Piaut, Plinius cel Tînăr, Floras Aeneas Silvius Piccolimini, Bonifini, Toppeltin ș.a.

Mai mult și mai complex decît la antecesorii săi, opera lui Miron Costin realizează conștiința *valorii culturii, a gîndului, a științei, a cunoașterii* pentru trezirea și ridicarea neamului din tenebrele în care îl aruncaseră — după părerea cărturarului — vitregiile istoriei.

Instruit în cel mai înalt sens al cuvîntului, profund legat de frămîntările politice ale timpului, resimțind dureros asuprirea Imperiului Otoman, Miron Costin își poartă meditația asupra *Timpului* și *Omului*, răscolește și interoghează vremurile, istoria ajungînd să descopere, în felul său, și cu măsura condițiilor generale în care a trăit, adevăruri care se situează dincolo de reprezentările religioase.

Unele dintre aceste adevăruri sînt veșnice. În rîndul lor se înscrie ca deviză a unei vieți — am zice, chiar, a unei întregi culturi — cel privind *victoria gîndului*, biruința lui în învălmășagul amenințărilor venite de pretutindeni, de a se aduna cu forța pe care numai el o are și de a izbîndi cartea de care poporul are o nevoie tot atît de arzătoare ca și cea de a exista. Într-o expresie emblematică, purtătoare de spirit adînc și de spiritualitate care se cerea intrată — cum s-a și întîmplat, de altfel — în moștenirea tuturor perioadelor istoriei culturale a românilor, Miron Costin consemna, exprimîndu-se fidel și exprimîndu-ne cu fidelitate: „Biruit-au gîndul să mă apucu de această trudă, să scot lumii la vedere felul neamului, din ce izvor și semințe sînt lăcuitorii țării noastre, Moldovei și Țării Muntenești și românii din țările ungurești, că toți un neam și o dată discălecați sîntem [...]“ [4].

[4] Miron Costin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958, p. 241.

Biruința gîndului, în sensul gîndit de Miron Costin, avea ca scop adevărul din a cărui lumină se vedeau, în toate dimensiunile lor, „ocările" și „basnele" despre români.

Cu aceeași deschidere inaugurală, intrată în rîndul valorilor veșnice, se înscrie și o altă idee a lui Miron Costin, rodnică, subtilă, de generalitate maximă, un concentrat care prinde în sine o întreagă bogăție psihospirituală proprie poporului român. Este vorba de *omenie*. „Dacă cineva — scria el — nu va fi învățat omenia de la oameni, dacă nu o va fi dobîndit din firea sa înnăscută, dacă nu o va fi cunoscut din virtuțile omenești, atunci să se rușineze de statuia cea mută a lui Memnon, să învețe omenia de la dînsa" [5].

Textul citat este semnificativ prin el însuși, comentariile părîndu-ni-se a fi de prisos. Subliniem totuși că, din punctul de vedere al autorului lor, *omenia* se învață de la oameni, există în firea oamenilor, iar cînd ea nu este practicată pe baza acestor surse, cum se vede, naturale, atunci rămîne posibilitatea învățării ei privind în fiecare dimineață răsăritul soarelui, cum o făcea celebra statuie invocată ca exemplu.

Gîndul cronicarului așeza prin urmare *omenia* ca scop al omului și măsură a vieții sale, aceasta probînd, pe de o parte, poziția net umanistă a lui Miron Costin și, pe de altă parte, o evidentă îndepărtare de pozițiile strict religioase.

Aceleiași îndepărtări, cu toate că umaniștii nu au realizat, totuși, separarea totală a gîndirii lor de reprezentările religioase, i se înscriu și cercetările lor în domeniul *metodologiei științei istoriei* sau cele referitoare la *cauzele naturale ale evenimentelor istorice*, opera lor facilitînd, prin ideile mai sus subliniate — și acestea sînt doar cîteva dintr-un ansamblu — ascensiunea filosofiei asupra religiei, procesul separării gîndirii de reprezentările religioase. Putem consemna, de asemenea, că în

[5] *Ibidem*, p. 330—331.

nici una dintre scrierile umaniștilor nu vom întîlni poziții mistice, de respingere a cunoașterii raționale și a experienței.

Opera lui Dimitrie Cantemir desăvîrșește, în direcțiile menționate, pe cea a cronicarilor, adăugîndu-le altele cu o problematică și soluții care marchează statuarea filosofiei nu doar ca *înțelepciune*, ci ca *disciplină cu obiect determinat*.

Într-o caracterizare generală, care ia în considerație evoluția gîndirii filosofice a lui Dimitrie Cantemir, concepția sa poate fi definită ca *deistă*, ea reprezentînd un net progres în raport cu *teismul* și avînd meritul de a lăsa deschisă posibilitatea înțelegerii raționale a fenomenelor naturii și ale vieții sociale.

În lucrările sale, Dimitrie Cantemir a abordat o vastă și variată problematică, el interesîndu-se de categorii fundamentale ale filosofiei, cum ar fi spațiul, timpul, materia, mișcarea, gîndirea, experiența, rațiunea, legea, cauzalitatea etc. A acordat, de asemenea, o importanță aparte logicii formale, eticii, filosofiei istoriei, științei istoriei, geografiei, muzicii, literaturii etc., aducînd, în fiecare domeniu menționat, contribuții dintre cele mai însemnate, unele dintre ele înscriindu-i numele alături de cele ale lui Leibniz și Locke, pentru a numi doi dintre marii săi contemporani.

Rămînînd, însă, în cadrul temei care ne interesează, este de observat că ilustrul nostru gînditor a schițat, mai întîi, o *etică a acțiunii* sau, mai exact, *elemente* ale unei *etici a acțiunii*, în al cărui cadru ființa umană era gîndită ca una ce *poate și trebuie să fie stăpînă a lumii*.

Un loc considerabil în procesul eliberării gîndirii de religie a revenit, în contextul elaborărilor teoretice datorate domnitorului moldovean, modalității în care el a *legitimat filosofia*, necesitatea și importanța ei.

În celebra sa *Istorie hieroglifică*, Dimitrie Cantemir a postulat, pornind de la teoria aristotelică, patru tipuri de cauze : materială, formală, eficientă și finală. Spre deosebire, însă, de gînditorul grec, care acorda celor patru cauze același grad de generalitate și aplicabilitate, filosoful român considera că cea de a patra nu are valoare

universală, că nu se aplică, așadar, tuturor fenomenelor existente, ci ea este specifică, în sensul că este proprie numai ființei omului [6].

O atare înțelegere a cauzelor și a domeniilor lor de aplicabilitate i-a permis distingerea a două filosofii : „filosofia fizică" — căreia îi putem zice, cu toată îndreptățirea, filosofia naturii — și „filosofia obiceinică" — pe care o putem numi cu termenul de etică sau, mai larg, de filosofie a omului.

Distingerea între „filosofia fizică" și „filosofia obiceinică" trebuie să fie considerată, din punctul nostru de vedere, ca o foarte importantă cucerire a gîndirii cantemiriene, mai ales că — prin ea și datorită ei — gînditorul a demonstrat valabiltatea operațională a *legii fizice* și, în general, a „legii firești". Ni se pare necesar să subliniem, în acest loc chiar, că el a conceput noțiunea de lege fizică sau firească, atît sub raport *filosofic*, cum s-a văzut, cît și sub raport metodologic.

Semnificativ este că, în acest din urmă sens, *cercetarea* uneia dintre cele mai dificile pe atunci probleme de filosofie a istoriei, cum era cea a nașterii și evoluției monarhiilor, a fost gîndită de Dimitrie Cantemir ca una *fizică*, de unde și titlul, sugestiv prin el însuși, al lucrării, *Cercetare fizică a monarhiilor*.

Ni se pare mai mult decît evident, deci, că deși Dimitrie Cantemir a admis existența unei forțe supranaturale ca factor creator al lumii, considerînd, apoi, că de la actul creației lumea se conduce după legile ei firești, și-a creat posibilitatea — tocmai prin această ultimă idee — elaborării principiilor unei filosofii prin care natura, omul și istoria să fie gîndite ca *naturale* și cercetate cu mijloace raționale.

Filosofia sa a trecut, astfel, în *metodologie*, aplicarea ei soldîndu-se cu rezultate neîndoios strălucite pentru timpul și condițiile în care a creat gînditorul. Proba de netăgăduit a unei asemenea treceri o constituie *Descrierea Moldovei, Istoria creșterii și descreșterii Imperiului Otoman, Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*, lucrări în care, o dată cu prezența filosofiei în ipostază de metodologie, se afirmă un patriotism fierbinte, întemeiat pe/și întreținut de ideea eliberării țării de sub asuprirea turcească.

[6] Vezi Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, vol. II, Editura pentru Literatură, București, 1965, p. 173.

Aplecat îndeosebi asupra istoriei și omului, umanismul a produs — aceasta este concluzia impusă de demersurile sale teoretice — una dintre cele mai bogate în consecință breșe în ideologia dominantă a timpului, cea religioasă, se înțelege.

Problemele abordate de umaniștii români nu vor rămîne, cum am consemnat deja, fără ecou în cultura română. Unele dintre ele — unitatea și continuitatea poporului român pe vechiul teritoriu al Daciei, originea comună a limbii și poporului etc. — vor fi amplu preluate și dezvoltate de către iluminiști. Interogarea istoriei și a omului, adîncirea cercetării lor se vor dezvălui cu noi sensuri constructive în contextul aceluiași iluminism, cum, pe de altă parte, iluminismul va întreprinde dezvoltări ale filosofiei și, în general, ale culturii din perspectiva unei înalte și valoroase conștiințe a însemnătății lor pentru eliberarea omului de superstiții, neștiință, obscurantism și a neamului de atîtea imixtiuni în viața lui.

Cu iluminismul — Samuil Micu-Clain, Petru Maior, Gh. Șincai, Ion Budai-Deleanu, Gh. Lazăr, Gh. Asachi și alții —, cultura română intra într-o nouă fază a sa, una în care, datorită filosofiei raționaliste, în special, se produce o tot mai viguroasă și benefică îndepărtare a gîndirii de religie.

Nepropunîndu-ne să analizăm contribuția iluminismului la dezvoltarea procesului separării filosofiei de religie și, în genere, a gîndirii de reprezentări religioase, notăm numai că Ion Budai-Deleanu, de pildă, observa judicios că *omul* este cel ce face biserici, el îi pune pe arhierei, popi etc., el îi face pe zei, ceea ce îl atestă pe iluminist ca unul care s-a apropiat de înțelegerea cauzelor care generează religii [7]. Lui i se datorează, de ase-

[7] Vezi Ion Budai-Deleanu, *Țiganiada*, XI, 17, 19, 24, 26, 27.

menea, o pe cît de savuroasă, pe atît de corectă critică a discrepanței dintre morala predicată de la amvon și morala practicată de slujbașii bisericii.

Gh. Șincai, la rîndul său, pleda argumentat, pe baza cuceririlor științei timpului său, pentru aplicarea în practică a rezultatelor acesteia, observînd, în același timp, semnificația eliberatoare a științei pentru conștiința împovărată de superstiții și dogme.

Invocăm doar doi iluminiști pentru valoarea paradigmatică a ideilor lor, dar tot atît de bine pot fi invocați și Gh. Lazăr pentru concepția lui despre filosofie, Eufrosin Poteca pentru deschiderile în același domeniu etc. În general, însă, *toți* au așezat în cultura română, deși cu oscilări și limite explicabile, de altfel, calea care conducea la apariția ateismului și a materialismului. Desigur, această așezare trebuie înțeleasă în afara unor finalisme ; ea s-a petrecut, în fond, *înlăuntrul* culturii, prin dialectica acesteia, într-un complex teoretic adeseori contradictoriu.

Logica internă a culturii, generată de cea a socialului, faptul că ideile-*premisă*, cum le-am spus, valorile autentice, altfel zis, nu s-au pierdut, toate acestea au facilitat apariția ateismului și a materialismului.

Ar fi, desigur, exagerat și nedrept ca din cadrul acestui proces să izolăm contribuțiile unora dintre pașoptiști sau să facem abstracție de un alt fapt esențial — cel al racordării culturii române la procesele caracteristice culturii europene, în general, și ale filosofiei universale, în special. Concomitența tuturor acestor fenomene se va face cu deosebire evidentă în planul apariției ateismului și materialismului în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Ateism și materialism în a doua jumătate a secolului al XIX-lea

Istoria gîndirii filosofice românești de pînă la 1859 scoate în evidență că „lumea cerului", cu „teoria" ei cu tot, a fost pentru filosofie una redutabilă, o cetate greu de cucerit, greu de explicat. La drept vorbind, „lumea cerului" și „teoria" ei au constituit pentru filosofiile *tuturor* timpurilor mari pietre de încercare, fenomene la a căror deslușire avea să se ajungă, în sensul unei deslușiri teoretice științific fundamentate, tîrziu. La o asemenea situație au contribuit, în felul lor, diverse instanțe, din rîndul cărora nu trebuie omise *tradiția religioasă*, *teologiile elaborate* în timp, *instituțiile* care au servit religiilor și teologiilor, începînd din antichitate și pînă în epoca noastră, *interesele de clasă* care au conlucrat la menținerea religiilor, practicile adoptate de fiecare religie, sistemele de norme morale implicate într-una sau alta din religiile constituite.

Dacă plasăm, însă, dificultățile de care s-a izbit filosofia în raport cu religia și cu „lumea cerului" în planul unei problematici fundamentale, se poate observa că filosofia a izbutit, de la greci și pînă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, sisteme materialiste și ateiste, unele de anvergură — Democrit, Epicur, Theodor de Dinant, materialiștii francezi ai secolului al XVIII-lea, Feuerbach —, înlăuntrul cărora religia și „lumea cerului" au fost supuse cercetării raționale, critice, ajungîndu-se la demistificarea unora dintre „misterele" lor. Prin forma cea mai înaltă sub raport tematic a materialismului și ateismului premarxist, datorată lui Feuerbach, filosofia a descoperit, asumîndu-și propriile-i cuceriri anterioare, că nu Dumnezeu îl produce pe om, ci omul îl produce pe Dumnezeu, că „lumea cerului" este produsul lumii pămîntești, al imaginației, fanteziei și extrapolărilor forțelor esențiale ale omului.

Este de notat că materialismul se propunea ca o explicație a fenomenelor naturii, ateismul ca o negare, pe această bază, a existenței lui Dumnezeu și a dogmei religioase a creației universului și a omului. „Lumea cerului" rămînea, însă, din multiple puncte de vedere, inexpugnabilă.

Unele soluții *materialiste* date îndeosebi problemelor psihice și morale, cu toate intuițiile lor valoroase, nu erau totuși credibile ; ele nu dispuneau — de pildă, soluția democritiană a sufletului ca realitate constituită

din atomi sferici — de *o bază naturalistă adecvată,* dar, mai ales, nu dispuneau de *o explicație materialistă a ființei umane.*

Să consemnăm, însă, banalitățile : *filosofia* nu a fost numai materialistă ; în cadrul filosofiei nu s-a afirmat doar ateismul. Platon, Aristotel, Descartes, Leibniz, Hume, Berkeley, Kant, Hegel, filosofi de primă mărime, cu toate uriașele lor contribuții la dezvoltarea celei mai subtile creații a spiritului uman, fie că au postulat idei care mai apoi, „reinterpretate", au facilitat, de pildă, ascensiunea creștinismului (Platon, teoria ideilor ca lume perfectă și a lumii sensibile ca una coruptibilă, Aristotel, cu ideea primului motor), fie că au admis existența lui Dumnezeu (Descartes, cu teoria dublului adevăr, Leibniz, cu ideea monadei supreme, Hume și Berkeley, cu toate că, diferit, au considerat existența lui Dumnezeu ca indubitabilă), fie că au argumentat că ideea de Dumnezeu ține de „rațiunea practică" (Kant), fie că au încercat identificarea formală a filosofiei cu religia sau au apropiat concepte fundamentale ale filosofiei lor de ideea de Dumnezeu (Hegel).

Am consemnat aceste „banalități" fără să intrăm — nici nu este cazul — în analiza complicatelor mecanisme de argumentare dezvoltate de gînditorii menționați, pentru a sublinia încă o dată că drumul filosofiei către explicarea „lumii cerului" a fost dificil, controversat și contorsionat, un rol aparte revenind, în complicarea drumului, idealismului filosofic.

Filosofia modernă, în încheierile ei grandioase, se afla încă în fața cercetării adevărului și controversei referitoare la „lumea cerului". Opera lui Hegel și Feuerbach constituie, fără îndoială, proba cea mai concludentă cu privire la faptul că cetatea despre care vorbim, cea ridicată de religie și teologie, religia ca cetate, solicitau încă din plin filosofia.

Problema va continua să preocupe, cu intensități crescînde chiar, întreaga filosofie care a urmat lui Hegel și Feuerbach, dacă luăm ca an de referință 1841, anul apariției *Esenței creștinismului,* celebra lucrare a lui Feuerbach, care a produs în Germania, pe atunci țară a

filosofiei, o profundă mișcare și dezbateri de un interes aparte atît pentru dezvoltarea filosofiei, cît și pentru adîncirea criticii religiei.

Un loc de excepție în contextul acestora l-au avut lucrările lui Marx : *Contribuții la problema evreiască* (1843), *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere* (1844), *Manuscrisele economico-filosofice din 1844.* O importanță de asemenea de răscruce pentru filosofia și critica religiei au avut-o studiile lui Engels din același deceniu cinci al secolului trecut : *Situația Angliei* (1842), *Progresele reformei pe continent* (1843), *Situația clasei muncitoare din Anglia* (1844), ca și lucrările comune ale lui Marx și Engels : *Sfînta familie* (1845) și *Ideologia germană* (1846).

Cu lucrările lui Marx și Engels, materialismul și ateismul dobîndesc o *nouă formă, critica religiei se întemeiază complex,* și deci „lumea cerului" capătă o explicație filosofică riguroasă, științifică.

Marx și Engels au preluat dialectic rezultatele criticii feuerbachiene a religiei, le-au corelat cu propriile lor descoperiri din domeniul filosofiei și au demonstrat, pe aceste baze, că „lumea cerului" este produsul lumii pămîntești.

Marx sublinia, în 1844, că principalul rezultat la care a ajuns critica religiei este că nu religia îl produce pe om, ci omul creează religia. Religia, nota el, este și „teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei în formă populară, al ei point d'honneur spiritualist, entuziasmul ei, sancțiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei de consolare și justificare. Ea este *realizarea fantastică* a esenței omenești, pentru că *esența omenească* nu posedă o realitate adevărată" [8].

Adevărul despre religie, esența, cauzele și funcțiile ei a putut fi stabilit — pentru prima dată în istoria gîndirii — ca *adevăr integral* pentru că Marx și Engels au *descoperit,* în urma unui proces complex, la care nu ne referim acum, *o nouă filosofie a istoriei* și au formu-

[8] K. Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere,* în K. Marx, Fr. Engels, *Opere,* vol. 1, ediția a II-a, București, Editura Politică, p. 413.

lat, totodată, principiile *interpretării materialiste a omului,* factori inexistenți în oricare dintre concepțiile anterioare lor. Așa se explică de ce, analizînd relația dintre lumea cerului și lumea pămîntească, și relevînd că *mizeria religioasă este expresia mizeriei reale* și protest iluzoriu împotriva mizeriei reale, Marx a *dovedit* că lumea cerului este produs al unei lumi pămîntești scindate, al scindării ființei umane, a statului, societății și omului care alcătuiesc, laolaltă, „o lume întoarsă pe dos". Aceste teze, incontestabil adevărate, induc în chip necesar la concluzia că protestul împotriva religiei este și unul împotriva lumii care o produce, iar pentru ca omul să devină o ființă liberă de captivitățile religioase se impune ca lumea pămîntească însăși să fie una rațională, umană, nescindată și necontradictorie în alcătuirile ei esențiale, în cele care generează și mențin reprezentări, idei, idealuri.

Abia cu Marx, deci, filosofia ajungea să demonstreze că cetatea cerului, care, cum menționam, trecea ca una sub multiple raporturi inexpugnabilă, putea fi, în fond, descoperită în ceea ce ea avea mai profund, în chiar condițiile ridicării și menținerii ei.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, atît Marx, cît și Engels aveau să se refere în mai multe rînduri la religie, cauzele ei, la raportul dintre religie și filosofie. *Bazele economiei politice, Capitalul, Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane, Originea proprietății private, a statului și a familiei, Bruno Bauer și creștinismul primitiv* etc. atestă, hotărît, că fondatorii materialismului dialectic și istoric au cercetat religia, diferite momente ale istoriei ei, creștinismul îndeosebi, atît pentru că religia constituia, realmente, o problemă importantă a culturii și a conștiinței, cît și pentru că explicarea diferitelor aspecte ale problematicii religiei interesau tactica și strategia clasei muncitoare, raportul partidului revoluționar al proletariatului cu conștiința religioasă.

În aceeași a doua perioadă a secolului al XIX-lea, problematica religioasă a fost cercetată din diferite perspective, și cu finalități deosebite, de orientări și curente filosofice nemarxiste, de școli științifice din domeniile

biologiei, fizicii, psihologiei etc. Asupra ei aveau să se pronunțe, între atîția alții, Ch. Darwin, A. Comte, Fr. Nietzsche, H. Spencer, E. Mach, H. Poincaré, J. Dewey, W. James, H. Bergson, W. Dilthey, W. Wundt ș.a. Chiar și simpla enumerare a acestor nume poate fi sugestivă pentru a atesta că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai mult decît oricînd altădată, filosofia și știința, intrate ele însele în noi faze ale dezvoltării lor, acordau explicării religiei un loc deosebit, fenomen explicabil, de altfel, prin noile descoperiri ale științelor (în biologie și fizică, în special), dar și prin creșterea importanței factorului conștient în viața socială. Acum se desfășura, la proporții crescînde, dată fiind și generalizarea experiențelor istorice, *lupta pentru conștiință,* iar o asemenea luptă nu avea cum să ignore conștiința religioasă, forța și întinderea ei.

Excursul de mai sus cu privire la felul în care cetatea religiei a fost asaltată, începînd cu Feuerbach și mergînd pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, ni s-a părut necesar din mai multe puncte de vedere. Mai întîi, el ni s-a impus din nevoia de a evidenția că religia a fost, într-adevăr, o piatră de încercare pentru filosofie și un obiect de cercetare dificil, la adevărul despre religie ajungîndu-se în urma unor extrem de complicate procese culturale. În al doilea rînd, ni s-a părut util să facem această succintă prezentare pentru a releva că, o dată descoperit adevărul despre religie, el nu s-a impus asemenea unei teorii din domeniul științelor naturii, ci polemica a continuat să existe, cum continuă, de altfel, să se mențină și astăzi, faptul ținînd nu de capriciu, ci de interesele social-politice intrate în joc. În al treilea rînd — și acesta este cel mai important în cazul analizei noastre — înregistrarea de mai sus a fost generată, subtextual, de o idee bazată pe realitatea culturii românești din spațiul temporal pe care îl avem în vedere. Analiza acestei realități culturale are *obligația* să ia în considerație, pentru a determina cît mai exact cu putință amploarea și valoarea ateismului și materialismului românesc, fenomenele criticii religiei și polemica în jurul religiei, existente în planul culturii europene occidentale. Obligativitatea unui atare demers se impune cu atît mai

mult cu cît relațiile culturii române din a doua jumătate a secolului al XIX-lea cu direcții și orientări ale culturii europene occidentale sporesc în intensitate.

În cazul ateismului și materialismului, al pozițiilor față de religie, în *filosofia românească* (nu ne vom referi, deci, și la alte domenii ale culturii românești) este mai mult decît izbitoare prezența unei mișcări, care, în *linii generale* (nu însă și în întindere, detalii și nici în suma tuturor orientărilor), cercetează problematica religiei cu relativ aceleași concepte și finalizări propuse în filosofia europeană de la Feuerbach încoace. Pentru a evita confuziile, vom sublinia că în planul ateismului se va constitui la noi un *ateism de tip feuerbachian*, unul al *materialismului nedialectic* și, un altul, *marxist*. Cît despre materialism, el va cunoaște două forme fundamentale : *materialismul de tip contian* și *materialismul marxist*, pe lîngă acestea existînd și un *materialism naturalist*, al oamenilor de știință, care a avut sau din care au rezultat și poziții ateiste.

Pe lîngă aceste tipuri, pe care le considerăm fundamentale și, cumva, *clasice*, în filosofia românească de la sfîrșit de secol încep să se contureze poziții ateiste de o anume *particularitate*, ele căpătînd, cu timpul, contururi și sensuri extrem de precise. Avem în vedere, dintre acestea, orientările unor tineri gînditori de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, cum au fost C. Rădulescu-Motru și P. P. Negulescu, ambii maiorescieni, care vor evolua clar, la începutul secolului al XX-lea și în deceniile următoare, spre ateism (C. Rădulescu-Motru) și materialism în interpretarea fenomenelor naturii și ateism (P. P. Negulescu).

La o analiză care ia în considerație problemele generale ale orientării filosofiei românești, începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se impune observația că *ateismul a premers, la noi, materialismului*, fenomenul acesta spulberînd ideea, devenită cumva dogmă, după care ateismul este, obligatoriu și necondiționat, consecință a materialismului.

Analize de același tip evidențiază, pe de altă parte, că diferite forme ale ateismului, deși deosebite sub raportul bazei lor filosofice, ajungeau totuși la soluții cel puțin asemănătoare în rezolvarea cîtorva probleme fundamentale, cum erau cele ale raportului dintre știință și filosofie, cultură și conștiință, misticism și știință, posibilitatea cunoașterii lumii etc.

Analogiile dintre forme diferite ale ateismului pot continua. Ar fi însă eronat ca din faptul că ateismul nu s-a produs la noi pe o bază materialistă, să se conchidă că orice idealism este și ateism, cum tot atît de fals ar fi să se gîndească analogiile ca exprimînd unitate principială sau una absolută în rezolvarea tuturor problemelor filosofice ori a celor care priveau explicația fenomenului religios.

Așadar, dacă nu se poate conchide că ateismul înseamnă materialism, se poate conchide, în schimb, că materialismul conduce la ateism. Dacă, pe de altă parte, este legitimă concluzia că ateismul poate avea întemeieri filosofice diferite, nu mai este legitimă concluzia că orice întemeiere filosofică este și ateism. În fine, dacă *un* materialism conduce la ateism, nu înseamnă nicidecum că materialismul este *complet*, că el este — pentru a folosi o idee a lui Engels — materialism atît „jos", cît și „sus". Cînd materialismul este și „sus", cînd el este și o filosofie materialistă a omului și a istoriei, abia în aceste condiții ateismul este, și el, complet.

Considerațiile noastre de mai sus sînt, deocamdată, abstracte pentru cititor, așa încît numai dovada *istorică*, recursul, deci, la istoria *reală* a ideilor este de natură să le confirme. Sau, dimpotrivă, să le atenueze, dacă nu cumva istoria reală a ideilor le poate chiar infirma. Așa încît, înaintea oricăror alte considerații de ordin general, să revenim la istoria ideilor, ea fiind martorul obiectiv al modalităților în care s-au afirmat și dezvoltat în filosofia românească forme ale ateismului și materialismului *.

* Istoria ideilor este mai generoasă decît se poate presupune și decît este îndeobște considerată. Nici problematica ei nu este mai puțin generoasă și interesantă. Spațiul nu ne permite să abordăm decît cîteva din momentele acestei istorii bogate și frumoase în dramatismul încercărilor ei.

Să începem, prin urmare, cu ceea ce nu prea se întîmplă în istoria unei culturi : *consemnarea actului de naștere a ateismului românesc*. Într-adevăr, la noi se poate vorbi, fără echivoc, despre un asemenea act de naștere, despre o *dată precisă, exactă*, fixată ca atare. Ea, această dată, s-a datorat unui tînăr care avea, cînd își făcea adnotările, nici mai mult nici mai puțin decît 16 ani.

În *1856*, un tînăr român, elev la celebrul liceu din Viena, *Theresianum*, scria, în *Jurnalul* pe care-l încropea scrupulos și cu siguranța justificată de conștiința valorii demersurilor și îndrăznelilor sale, următoarele rînduri : „Disper cu totul ! plîng și plîng că nu mă pot convinge că e un Dumnezeu“ [9]. Era la 27 iunie 1856 — iar autorul rîndurilor citate se născuse în 1840 —, în același an în care tot el nota cu pretenția uluitoare că a început să-și strîngă „vederile /.../ într-un sistem“. El se numea Titu Maiorescu, viitor rector al universităților din Iași și București, profesor de logică și istorie a filosofiei, ministru al Instrucțiunii Publice, ministru de Externe al României, președinte al Consiliului de Miniștri și, mai presus de oricare dintre aceste funcții pasagere și nu totdeauna importante pentru filosofi, *spiritus rector* al culturii române moderne.

Disperarea sa — va fi fiind și a altora care n-au înregistrat-o în cataloagele culturii — era expresia unei crize sceptice, care se va tronsforma rapid în ateism. În 1857, la 31 decembrie, Titu Maiorescu scria, numind-o, despre criza sa : ‚S-a instalat în mine un scepticism deconcertant, o îndoială cu privire la tot ce este tradițional, ba chiar la ideea de Dumnezeu, paralel cu imposibilitatea de a concepe ființa absolută. Cine mă constrînge — întreba și încheia el — să admit un Dumnezeu care e de-a dreptul de neconceput pentru rațiunea mea ?“ [10].

Expresia este dincolo de memorabil și de ce se poate întîmpla oricărui alt individ. Ea a fost scrisă, păstrată

[9] Titu Maiorescu, *Jurnal*, I, București, Editura Minerva, 1975, p. 23.

[10] *Ibidem*, p. 75.

și, mai mult, reluată de autorul ei, intrînd astfel în cultura română ca o primă și substanțială declarație a îndoielii cu privire la existența lui Dumnezeu, ca început al unui război de anvergură împotriva *tradiției* seculare, intrată în monotonia argumentării și în argumente bătătorite pînă la oboseală.

Tînărul de 17 ani nu venea cu revolta sa sceptică din vreo tragedie personală, ci el îl așeza pe Dumnezeu în fața scaunului *rațiunii*, pe care o considera ca suprem judecător. De la înălțimea acestui tron, în jurul căruia adunase, cu trudă, cultură și judecată, Dumnezeu nu mai putea fi definit ca existent și stăpîn al lumii, știutor și atotfăcător. Cauza revoltei sceptice a lui Maiorescu venea, primordial, din *filosofie și logică*, discipline care l-au fascinat de la primul lui contact cu ele și din a căror substanță a înțeles că nimic nu trebuie considerat ca adevărat, înainte de a trece prin examenul critic al rațiunii.

De la criza sceptică, Maiorescu a trecut, din 1858, la ateism declarat. *Jurnalul, Epistolarul* și *Fragmente din tinerețea mea* [11] oglindesc această trecere și instalarea gînditorului pe pozițiile ateismului. Temele abordate de Maiorescu se referă la *nemurirea sufletului*, la *existența lui Dumnezeu, la unele argumente* (cel istoric, îndeosebi) prin care s-a încercat demonstrarea existenței lui Dumnezeu.

Jurnalul și *Epistolarul* au intrat, însă, tîrziu în conștiința culturală, așa încît argumentele formulate de Maiorescu în diferitele lui scrisori sau adnotări au rămas multă vreme necunoscute publicului. Ele au trecut, însă, în ceea ce aveau esențial, în lucrările pe care Maiorescu le-a scris în 1859 *(Relația)* și 1860 *(Considerații filosofice)*, ultima prezentînd un interes cu adevărat major pentru cultura română. Lucrarea lui Maiorescu din 1860 poate fi considerată, ținînd seama de faptul că ea a și fost *publicată* în limba germană, ca *certificatul de naștere a*

[11] Vezi *Fragmente din tinerețea mea*, în Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe*, prefață și note de Simion Ghiță, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981 ; vezi, de asemenea, Titu Maiorescu, *Jurnal*, II, București, Editura Minerva, 1978.

ateismului, iar anul 1860 ca an în care, pentru prima dată în cultura noastră, un gînditor român susține și argumentează o *formă anumită* de ateism.

S-a spus, și pe drept cuvînt, că ateismul lui Maiorescu a căpătat o „expresie filosofică unitară și cuprinzătoare" sub „influența lui Feuerbach" [12]. Adnotările lui Maiorescu din *Jurnal*, premergătoare *Considerațiilor filosofice*, idei din *Epistolar* evidențiază că lectura unor lucrări ale lui Feuerbach *(Principiile filosofiei viitorului, Filosofie și creștinism, Gînduri asupra morții și nemuririi)* [13] l-au impresionat profund. Aceasta s-a și tradus, de altfel, pe de o parte, în critica ideilor nemuririi și a divinității în scrisorile din *Epistolar* și, pe de altă parte, în dezvoltarea criticii (în lucrarea din 1860).

Maiorescu rezumă opera lui Feuerbach, aducînd idei ale gînditorului german în sfera propriilor sale preocupări din perioada 1859—1860, combinîndu-le, deci, cu interesul său pentru filosofie, logică și psihologie. De la Feuerbach el va prelua rezultatul general al criticii pe care autorul *Gîndurilor asupra morții și nemuririi* a făcut-o religiei, în general, creștinismului, în special, ca și explicația antropologico-psihologică a religiei.

Asemenea lui Feuerbach și pe urmele lui, Maiorescu va observa că noțiunea de Dumnezeu nu este înnăscută și nici nu provine de la vreo forță transcendentă care s-o impună conștiinței omului, ci este un *produs pur uman*. Ceea ce realizează Maiorescu în privința noțiunii de Dumnezeu constă tocmai în explicarea *genezei psihologico-logice* a noțiunii de Dumnezeu, o explicație pe care o considerăm validă și temeinică totodată, cu toate că nu este și completă. Din punctul său de vedere și, repetăm, un punct de vedere feuerbachian, „Dumnezeu nu

[12] S. Ghiță, *Titu Maiorescu*, în *Filosofie și religie în evoluția culturii române. Studii, antologie și cercetări* de S. Ghiță și D. Ghișe, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 79.

[13] Titu Maiorescu, *Jurnal*, II, ed. cit., p. 9, 217, martie 1854, 1860 — la Paris.

este nimic altceva decît omenirea abstractizată, iar conceptul de Dumnezeu, nimic altceva decît conceptul de omenire" [14].

Aceasta este concluzia unui raționament pe care Maiorescu l-a elaborat într-o formă logică impecabilă, pe baza unei viziuni psihologice despre formarea noțiunilor, împrumutată, în mare, din psihologia herbartiană. Raționamentul său pornește de la premisa conform căreia *formarea* noțiunii de Dumnezeu se supune acelorași reguli ca formarea oricărei alte noțiuni, ea întemeindu-se, datorîndu-se deci, capacității sau însușirii minții omenești de a forma abstracții. Regula pe care o propune el subliniază că reprezentările *compuse* au în comun o reprezentare parțială, care, fiind comună mai multor cazuri, generală deci, dăinuie mai limpede în conștiință decît deosebirile dintre reprezentări, acestea din urmă „pălind". Așa, de pildă, un om se comportă *bine*, dar nu în tot ce face ; un altul acționează *bine* acolo unde primul nu acționează etc. Din aceste situații particulare se naște noțiunea de *Bine* ca entitate abstractă și bunătatea ca mobil subiectiv al oamenilor care săvîrșesc binele. Tot astfel se întîmplă și în cazul noțiunilor de *înțelepciune* și *putere*. Or, cum se poate ușor observa, un om săvîrșește binele în sfera sa de activitate, este înțelept în domeniul său, puternic în anumite relații. El nu face însă *toată Bunătatea* și nici nu este *întreaga înțelepciune* sau *toată Puterea*.

Acestea, ca atare, sînt noțiuni care privesc nu un om anume, ci omenirea, pentru că numai ea, în devenirea ei, le poate înfăptui. Se știe, însă, că *atotbunătatea, atotînțelepciunea* și *atotputerea* au fost *atribuite* divinității. Atribuirea este *ilegitimă*, ea este un *transfer de la om la o forță inexistentă* sau, altfel spus, abia acum se poate vedea că, de fapt și în fond, *Dumnezeu nu este nimic altceva decît omenire abstractizată, o abstracție a trăsăturilor esențiale ale ființei umane — ipostaziată în reali-*

[14] *Idem, Considerații filosofice*, în Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe*, ediție îngrijită, prefațată și note de Simion Ghiță, Editura Dacia, 1981, p. 248.

tate obiectivă, situată dincolo de om și de omenire și considerată, apoi, ca generatoare exclusivă a universului și a omului.

Demonstrația de mai sus conduce, logic și inevitabil, la ideea — axă a ateismului maiorescian — nu Dumnezeu îl face pe om, ci omul îl face pe Dumnezeu.

În contextul primelor sale lucrări, Maiorescu s-a oprit și asupra altor idei, principii ale religiei creștine — cum ar fi cele referitoare la infinitatea lui Dumnezeu și la nemurirea sufletului, demonstrîndu-le, în raționamente stringente, erorile, chiar dacă unele dintre afirmațiile sale cu privire la infinit (infinitul nu există, spunea el) nu se pot susține.

Cu totul însemnată, elegantă și adevărată ni se pare demonstrația maioresciană cu privire la moarte și nemurire. Reținînd doar aspectele ei esențiale, vom nota că, din punctul lui de vedere, ideea nemuririi sufletului este eronată, întrucît confundă sensibilul cu universul. „Sufletul, zicea el, este sensibil, este subiectivitate, el este legat de individualitate — fiind, deci, *pieritor*. Nemurirea aparține *spiritualului*, care este *obiectiv*, întrucît aparține tuturor făpturilor din aceeași specie“ [15]. Așa încît „spiritul rămîne, dar sufletul piere, gîndul trăiește, cei ce gîndesc mor“ [16].

Să subliniem că, pentru Maiorescu, noțiunea de spiritual nu are nici un fel de încărcătură mistică sau religioasă, ci el identifică spiritualul cu *gîndirea*, adevărul, cu „esența ființei și vocației speciei umane“. Sensul ideii după care spiritualul este nemuritor este cuprins, deci, în considerarea spiritualului ca „viața veșnică a adevărului“.

Așadar, omul este muritor, sufletul nu este veșnic, nu există o lume de apoi în care sufletele să se întîlnească. Pe de altă parte, omenirea este nemuritoare, adevărul este etern, spiritualul nu piere ; ele sînt, însă, *pămîntești*, aparțin și se datorează omului. Ateismul lui Maiorescu nu a fost și nu s-a redus doar la explicarea

[15] *Ibidem*, p. 257.

[16] *Ibidem*, p. 259.

genezei psihologico-logice a noțiunii de Dumnezeu și a celei de nemurire. Este un merit indubitabil al gînditorului nostru că, o dată demonstrate erorile săvîrșite în considerarea lui Dumnezeu ca realitate obiectivă și a nemuririi sufletului ca adevăr, a respins și „argumentul istoric“ sau „dovada istorică“ a existenței lui Dumnezeu, precum și ideea unui Dumnezeu cauză primă a universului.

În același timp, Maiorescu a dat ateismului său un profund sens *umanist* și a făcut din principalele sale idei o veritabilă *pedagogie socială*.

Împotrivindu-se tezei cu privire la nemurirea sufletului, pe baza căreia religia a țesut o morală a răbdării și suferinței, a *inacțiunii*, în esență, opunîndu-i acestei teze ideea nemuririi spiritualului ca fenomen dăltuit de omenire în existența ei istorică sau, ceea ce este același lucru, ideea veșniciei adevărului ca produs al minții omenești, care veșnic descoperă noi adevăruri, tînărul Maiorescu își exprima încrederea în capacitatea cognitivă a omului, în posibilitatea și necesitatea împlinirii de către om a Binelui, Adevărului și Frumosului în *această* lume, singura existentă. „Se comite deci, scria el, o imensă greșeală atunci cînd se crede că dispariția credinței în nemurire ar pustii sufletul, ar împinge pe oameni la imoralitate. Tocmai pentru că nu există nemurire, viața muritoare dobîndește o mare însemnătate, tocmai pentru că nu există o altă viață, se cuvine să folosim viața aceasta cît mai bine ; tocmai pentru că după moarte nu există nici răsplată, nici pedeapsă, trebuie să facem Binele de dragul lui și să ne ferim de rău din pricina sa. Iată covîrșitoarea importanță a negării nemuririi“ [17].

Moartea fizică, din care religia a făcut o sperietoare pentru om și așa-zisa nemurire a sufletului ridicată de religie la rangul de ofertă a speranței sînt, după Maiorescu, înșelătoare. Nu există o viață viitoare a omului, omul este o ființă muritoare, și tocmai de aceea el are a se însuși și trăi pe sine ca om în viața pămîntească.

[17] *Ibidem*, p. 263.

Gîndind astfel, corect deci, Maiorescu avea să militeze, realmente, pentru despărțirea statului și a școlii de biserică, să critice clericalismul și pozițiile apropiate acestuia. Este adevărat, însă, că nici în tinerețea sa și nici mai tîrziu, cu atît mai puțin mai tîrziu, Maiorescu nu a ajuns să deducă din ateismul antropologico-psihologic, însușit și prelucrat, concluzii sociale radicale, cum a făcut, de pildă, Marx. Ideile sale pedagogico-sociale, importante, desigur, și valoroase pentru perioada în care le-a scris și în raport cu vîrsta autorului lor, priveau nu transformarea radicală a lumii istorice date, ci educația „sensibilității tinerilor" și a femeilor, astfel încît să se ajungă prin aceasta la practicarea generalizată a Binelui, Adevărului și Frumosului.

Ar fi, însă, exagerat și incorect să se ceară unei concepții mai mult decît a fost. Este drept că, mai tîrziu, datorită și unor influențe teoretice pe linia Kant-Schopenhauer, dar și poziției social-politice conservatoare a gînditorului, ateismul lui Maiorescu a pierdut din forța lui inițială. Privit, însă, istoric, el ne apare și azi *nu doar ca primul ateism românesc, ci și ca expresie a cuceririi unei gîndiri care avea, apoi, să influențeze considerabil cultura română, în general, filosofia românească, în special.*

Dacă Maiorescu inaugurează ateismul în cultura și filosofia românească a celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, fără ca el să fi ajuns și la materialism, fenomenul spiritual al acelei perioade relevă apariția în filosofie și știință a unei clare orientări *materialiste*, cu importante și rodnice, pentru dezvoltarea gîndirii și comportamentului, consecințe ateiste, a unui *ateism* fundat deci pe *o concepție materialistă.*

În ordine cronologică, un atare materialism și ateism [18] s-a datorat lui Ștefan Michăilescu. În ordine valorică, sub raportul construcției, al analizei și deducerii conceptelor, al metodei de cercetare a religiei și religiilor,

[18] *Idei* materialiste și ateiste au susținut și oameni de științe „exacte" și de alte profesiuni. Cum ne-am propus să ne referim la ateismul filosofic, nu vom analiza ideile oamenilor de știință, literaților etc.

ateismul materialist sau *materialismul ateist* a fost produsul gîndirii lui Vasile Conta, filosoful care, între 1875 și 1882, avea să dea filosofiei românești o operă *unitară*, o *direcție*, un *stil* chiar, care vor fi preluate și prelucrate de marxismul din țara noastră, de filosofi de alte orientări.

Cum opera lui Vasile Conta constituie un *pisc* al *materialismului* și ateismului, un *model* sau o formă exemplară a acestora, care necesită analize detaliate, vom reține acum, ca și în cazul altor gînditori, doar ideile ei centrale [19].

Creația filosofică a lui Vasile Conta [20], obiectivată în lucrările *Teoria fatalismului* (1875—1876), *Teoria ondulației universale* (1876—1877), *Încercări de metafizică* (1879), *Bazele metafizicii* (1890, postum) impune în filosofia noastră un *materialism consecvent*, constituit atît pe *generalizarea rezultatelor științelor naturii* (biologie, fizică, astronomie etc.), pe o analiză specifică a *evoluției concepțiilor despre lume* [21], cît și pe interpretarea ultimelor rezultate ale fiziologiei și psihologiei.

Materialismul lui V. Conta se caracterizează prin racordarea principalelor teze la *fondul etern* al materialismului, dar și prin argumentarea (în spirit contemporan) categoriilor materialismului. El este, din aceste două puncte de vedere reunite, un materialism în cadrul căruia categoriile de materie, psihic, cauzalitate, necesitate, lege, întîmplare, cunoaștere, adevăr etc. se configurează *deter-*

[19] Pentru analize mai largi, vezi : N. Bagdasar, *Vasile Conta*, în *Istoria filosofiei românești*, 1941 ; Gh. Al. Cazan, *Ateismul lui Vasile Conta*, în *Istoria filosofiei românești*, ed. cit. ; N. Gogoneață, *Vasile Conta*, în *Istoria filosofiei românești*, vol. I, ed. cit.

[20] Unele lucrări (*Teoria fatalismului, Teoria ondulației universale, Originea speciilor, Încercări de metafizică*) au fost traduse în limba franceză. Ele au fost apreciate de mari oameni de știință și filosofi ai timpului, ca Darwin, Büchner, Larson, H. Delbouef, N. Morisson, E. Reich etc. Recenziile publicate în reviste prestigioase de peste hotare au evidențiat noutatea și valoarea unor idei ale gînditorului nostru.

[21] Vasile Conta, *Teoria ondulației universale*, în Vasile Conta, *Opere filosofice alese*, Editura Științifică, București, 1959.

minist în corelația lor logică noncontradictorie, în esență, și cu o finalitate ateistă consecvent *legitimată teoretic*.

Specificitatea materialismului lui Vasile Conta rezidă, în fond, în felul *prelucrării*, al interpretării, deci, a noilor descoperiri din domeniul științelor. Această specificitate este evidentă încă de la prima sa lucrare, *Teoria fatalismului*, înlăuntrul căreia gînditorul român a încercat și izbutit, într-o formulă care depășește materialismul veacului al XVIII-lea din care s-a inspirat, să releve caracterul atotcuprinzător și validitatea *materialismului* și *determinismului materialist*, pornind de la cercetarea naturii psihicului.

Subliniem acest lucru pentru că teoriile *materialiste* antice și moderne se vădeau a fi deficitare *tocmai în înțelegerea psihicului*. Chiar teorii materialiste contemporane, cum erau cele ale lui Voght, Büchner, Moleschott săvîrșeau astfel de erori în definirea și interpretarea psihicului, astfel încît în confruntare cu idealismul se aflau în serioase și grave dificultăți. Pe de altă parte, menționăm că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ba chiar mai devreme, idealismul specula cu predilecție pe datele psihologiei, subordonîndu-le propriilor sale argumente și necesități și denaturîndu-le adevărata lor esență.

Vasile Conta *pornește* în filosofia sa de la principiul că *în lume nu există decît materie, care se mișcă și se metamorfozează la infinit*. Acestui principiu fundamental al materialismului el i-a adăugat un altul, de însemnătate filosofică deosebită prin conținutu-i intrinsec, precum și prin finalitatea critică precisă — *principiul determinismului universal*.

Primele formulări ale acestor principii sînt, credem, grăitoare prin ele însele, în sensul mai sus consemnat, cu toate că prima lor formulare le așază în altă ordine decît cea pe care noi am menționat-o [22]. El scria : „Eu

[22] În ceea ce ne privește, am așezat cele două principii, cum s-a văzut, ținînd seama și de o concluzie a lui Vasile Conta la *Teoria fatalismului*. Această concluzie, „Prin exprimarea *Teoriei fatalismului* am dovedit, cred că, după starea de astăzi a științelor pozitive nu se poate admite că s-ar afla în lumea întreagă altceva decît Materie", este și prima frază a lucrării *Teoria ondulației universale*.

mă voi sili prin această scriere (*Teoria fatalismului* — n.n.) a dovedi că toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale, sînt regulate după legi fixe și naturale /.../ ; și că în lume nu există decît *Materie* (subl. lui V. Conta), care se mișcă și se metamorfozează pînă la infinit, în spațiu și în timp, ascultînd, în toate mișcările și metamorfozele sale, de legi fatale" [23].

Ideea unității materiale a lumii, a veșniciei și caracterului necreat al materiei, universului și omului nu era nouă în filosofia universală, era însă *nouă* în filosofia românească. Nu doar acest fapt teoretic este important, ci absolut meritorie este argumentarea lui în sensul, îndeosebi, demonstrării *naturii materiale a fenomenelor psihice*.

Deosebindu-se principial de idealism în rezolvarea problemei raportului dintre materie și conștiință, filosoful român se deosebește, declarat și subtil, totodată, și de materialismul mecanicist, care reducea psihicul la materie (substanță etc.), ca și de materialismul vulgar — pentru care psihicul trecea ca o „secreție" a creierului.

Din punctul de vedere al lui V. Conta, psihicul (sufletul) „nu este decît o proprietate" [24] a materiei, el este „proprietatea creierului", „o formă a forței corespunzînd la o nouă formă a materiei" [25]. Sufletul, nota Conta împotriva spiritualismului, nu este o substanță care are „o existență proprie în care a venit să locuiască pentru cîtva timp în corpul nostru, întocmai ca un simplu chiriaș în casă" [26]. Pe de altă parte, el nu este o *secreție*, ci o *funcție* a creierului, ceea ce înseamnă că sufletul *nu este material*, cum admitea materialismul vulgar al acelui timp.

[23] Idem, *Teoria fatalismului*, în Vasile Conta, *Opere filosofice alese*, Editura Științifică, București, 1959, p. 3—4.

[24] Idem, *Teoria fatalismului*, ed. cit., p. 13.

[25] Ibidem, p. 15. Conta își argumentează afirmația prin referiri la datele anatomiei comparate, patologiei, la vivisecțiile făcute de Flourens. Unele dintre datele științelor de atunci au fost depășite de evoluția ulterioară a științelor.

[26] *Ibidem*, p. 15.

Nefiind material, ci *funcție* a creierului, rezultat al unei îndelungi evoluții a naturii și, deci, și a materiei anorganice, sufletul are, totuși, o *bază* materială, aceasta fiind tocmai creierul.

Distincția operată de gînditorul nostru între baza materială a sufletului, a fenomenelor psihice deci, și suflet ca *funcție* sau *proprietate,* demonstrarea inexistenței unei substanțe proprii a sufletului, sau a sufletului ca *substanță,* îl separă nu numai de idealism, spiritualism, paralelism psiho-fizic și materialism vulgar, ci dovedesc o concepție materialistă superioară formelor materialismului premarxist, o concepție, în esență, *dialectică.*

Pe lîngă semnificația sa filosofică propriu-zisă, aceeași distincție i-a permis lui Conta analiza pătrunzătoare, din numeroase puncte de vedere superioară aceleia a lui Titu Maiorescu, a religiei și conștiinței religioase.

În ceea ce privește semnificația filosofică a distincției, notăm că, pe baza înțelegerii psihicului ca funcție a creierului, gînditorul a dezvoltat, între altele, și o amplă *teorie materialistă a cunoașterii,* cunoscută în istoria filosofiei sub denumirea de *teoria întipăririlor.*

Teoria întipăririlor surprinde relația reală dintre obiect și subiect în procesul cunoașterii, cea dintre senzorial și logic, aspecte importante ale procesului formării ideilor, cauzele trecerii de la senzorial la logic, rolul generalizării și abstractizării în cadrul acestor procese. Și ea, *teoria întipăririlor,* conduce, necesar la o poziție ateistă. Semnificația filosofică materialistă a conceperii psihicului ca *funcție* a creierului uman se evidențiază și în faptul că, argumentînd această idee, Conta a resimțit nevoia elaborării unei *teorii a dezvoltării,* în al cărei context se demonstrează, în ciuda existenței unor teze de factură mecanicistă, explicabile de altfel, nu numai că materia este factorul determinant și primordial al lumii, ci și faptul că ea evoluează și se transformă din forme simple în forme complexe, în virtutea propriilor sale legități.

În concepția gînditorului nostru, dezvoltarea este un fenomen *universal, necesar, legic* (fatal, cum zice el); materia evoluează *neîncetat,* ia *forme diferite,* psihicul uman fiind rezultatul superior al acestei evoluții.

Și teoria sa despre evoluție conduce deci, logic, la ateism, mai exact, la argumentarea valabilității ateismului și a caracterului eronat al diferitelor forme ale religiei.

În opera lui Conta *nu este însă nicidecum vorba de ateism implicit* sau de concluzii ateiste care rezultă doar din concepția filosofică materialistă a gînditorului; una dintre particularitățile creației filosofului nostru a constituit-o *existența unei permanente preocupări pentru legitimarea teoretică a ateismului.*

A legitima însă teoretic ateismul înseamnă, în același timp, a *demonstra* adevărul materialismului și erorile religiilor și ale tezelor acestora din urmă.

Or, în privința ambelor demersuri, care se constituie în operă într-o *unitate de nedespărțit,* gînditorul a strălucit realmente, putîndu-se susține, pe de altă parte, și fără riscul exagerării, că el *inaugurează în cultura română noi domenii ale cercetării filosofice, între care se situează distinctiv cel de istorie a religiilor.*

Nu ignorăm, desigur, faptul că Dimitrie Cantemir a manifestat, la timpul său, un remarcabil interes pentru cercetarea religiei, între altele, prin lucrarea *Sistema religiei mahomedane* și că, deci, domnitorul moldovean a fost primul nostru istoric al religiilor. Vom remarca, însă, păstrînd aprecierea din urmă, că Dimitrie Cantemir s-a ocupat de *o religie,* cea mahomedană, și că el nu a ajuns la o explicare filosofică generală a religiei și a conștiinței religioase, aceasta — explicarea filosofică a religiei și o istorie a religiilor — datorîndu-se, în spațiul culturii noastre, lui Vasile Conta, în acest sens, opera lui avînd, deci, un *net caracter inaugural.*

Compararea demersului contian cu cel al lui Maiorescu impune aceeași concluzie de mai sus, și anume, că dacă în opera lui Maiorescu există o explicație psihologico-logică a noțiunii de Dumnezeu și a nemuririi sufletului, prin care se dovedește necesitatea teoretică și utilitatea umană a ateismului, o istorie a religiilor Maiorescu nu a elaborat totuși, pe cînd în opera lui Conta o asemenea istorie există *programatic,* dar și *ca atare.*

Încercînd originarea sistemelor metafizice în credințele religioase primitive și urmărind ca înainte de a-și

expune propria sa „concepție metafizică" (adică filosofică) să examineze în linii generale sistemele metafizice, Conta nota că *„prin expunerea sistemelor metafizice primitive voi face în același timp istoria religiunilor"* [27]. Am subliniat expresia lui Conta pentru a marca existența unui *program* al gînditorului cu privire la istoria religiilor, dar și pentru a atrage atenția că în viziunea lui a existat un timp al popoarelor primitive, cînd ideile metafizice și simțămîntul religios alcătuiau „un singur corp sub numirea de credințe religioase" [28].

Istoria religiilor gîndită de el va fi, deci, o istorie a *credințelor religioase*, idee pe care o vom regăsi în timpul nostru, deși realizată la alte proporții și cu altă metodologie, la o serie de istorici ai religiilor, inclusiv, cum se știe, la Mircea Eliade, pentru care istoria credințelor religioase se configurează ca analiză a manifestărilor sacrului „într-o ordine cronologică", „a crizelor în adîncime și a momentelor creatoare ale diverselor tradiții" [29]

Istoria credințelor religioase a lui Conta comportă, privită din perspectiva cercetărilor contemporane și a metodologiei materialismului istoric, unele limite și necesită, firește, corectări cu privire, de pildă, la existența sentimentului religios la animale sau la om, datorită, după el, unei predispoziții organice, sau la identificarea credințelor religioase cu ideile metafizice etc.

Pentru timpul în care a fost scrisă, istoria credințelor religioase a lui Conta se constituie, ținînd seama de stadiul de atunci al cercetărilor religiilor și al credințelor religioase, într-o lucrare de certă valoare, iar aceasta cu

[27] Vasile Conta, *Încercări de metafizică*, în *Filosoful Vasile Conta. Opere complete*, studiu biografic și note explicative alcătuite după scrisori, acte și manuscrise de Octavian Minor, Librăria Școalelor, f.a. (1914 ?), p. 409.

[28] *Ibidem.*

[29] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. IX—X. Să menționăm, deci, încă o dată, că *istoria credințelor* religioase începe, în cultura română modernă, cu Vasile Conta. Nu va fi lipsită de interes analiza comparativă a istoriilor celor doi mari gînditori români. Se va vedea, atunci, *modernitatea* operei lui Conta, ca și importanța ei.

atît mai mult cu cît și prin *încercări de metafizică* el va ajunge să demonstreze necesitatea și rolul uman al ateismului.

În rîndul credințelor religioase, în al căror cadru au coexistat idei metafizice și sentimentul religios, Conta a înscris *fetișismul, idolatria, monoteismul* și *panteismul*, cercetîndu-le, cu rezultate notabile, structura ideilor, cauzele apariției lor, sensurile avute *.

Explicația generală a apariției și evoluției credințelor religioase ia în considerație, în lucrarea lui Conta, cauze care țin de procesul cunoașterii și de psihologia umană (frica de necunoscut, neputința explicării unor fenomene naturale și social-umane, ignoranța, capacitatea omului de a idealiza etc.), dar și unele condiții sociale reale, proprii societăților primitive, ca și celor ce le-au urmat. Așa, de pildă, politeismul este intim legat, din punctul de vedere al lui Conta, de stratificările sociale, cum monoteismul, la rîndul său, este și el explicat prin funcționarea unor realități sociale date. În faza dintîi a monoteismului, observa în sensul acesta Conta, „împărăția lui Dumnezeu seamănă cu o monarhie organizată omenească, în care regele are nevoie pentru îndeplinirea venitului lui de o sumă de agenți subalterni de diferite ranguri ierarhice" [30].

El a sesizat, apoi, relațiile dintre diferite religii, influențele reciproce dintre acestea, sincretismul specific fiecărei religii, creștinismului în special. În această ultimă

* Fiecare perioadă în parte a fost analizată de Conta în ceea ce el a crezut că i-ar fi caracteristic. Astfel, cercetînd fetișismul, el s-a oprit asupra analizei „prevestirilor" și „sufletelor"", relevînd rolul și semnificația antropomorfismului ; definind idolatria, el sublinia că, în această perioadă, sufletele se deosebesc după putere și rang ierarhic ; politeismul este cercetat prin referiri la cel grec, egiptean, roman etc., subliniindu-li-se mecanismele de întemeiere și funcționare ; în privința monoteismului, el s-a oprit asupra „iudaismului", creștinismului, islamismului, mahomedanismului, zoroatrismului etc. Remarcabile sînt și considerațiile lui Conta referitoare la religia indiană, precum și cele despre asemănările dintre diferite religii „istorice" și felul în care o religie a preluat idei ale altor religii — creștinismul, de exemplu, în raport cu religia mozaică și cu brahmanismul.

[30] Vasile Conta, *lucr. cit.*, p. 459.

privință, Conta scria : „Creștinismul este panteismul indian, hultuit pe monoteismul iudaic și alimentat cu reminiscențe politeiste“.[31]

Religiile sînt, deci, în viziunea lui Conta, *produse* ale omului. „Sufletele morților“, zeii cu diferitele lor puteri și roluri, Dumnezeii religiilor istorice, trecerile de la fetișism la politeism, de la politeism la monoteism etc. evidențiază, prin ele însele, caracterul nerevelat al religiilor, faptul că ele au apărut în anumite condiții sociale, pe un anumit fond de înțelegere de către om a fenomenelor ce-l înconjoară. Teze fundamentale ale religiilor — cea referitoare la nemurirea sufletelor, la existența lui Dumnezeu etc. — sînt erori ale omului, explicabile istoricește, dar a căror menținere în alte condiții nu se justifică nicidecum, ele devenind frîne puternice în dezvoltarea generală a omului. Tocmai de aceea, Conta a demonstrat că între religie și știință există opoziții ireconciliabile, aceleași tipuri de opoziții existînd între religie și filosofia materialistă.

Situat pe poziții umaniste, Conta a văzut în eliberarea conștiinței omului de religie o cale a eliberării umane, una din care omul se redobîndește pe sine ca ființă despovărată de false reprezentări despre lume și viață *. Tocmai de aceea, materialismul și ateismul său reprezintă unul dintre cele mai semnificative momente din tradiția filosofică a poporului, fenomen intuit în epocă și amplu popularizat de *filosofia marxistă românească*.

Pătrunderea, răspîndirea și dezvoltarea marxismului în România au oferit ateismului, o dată cu o fundamentare filosofică științifică, și o finalitate social-umană de mai amplă cuprindere.

---

[31] *Ibidem*, p. 479.

* Transcriem, dintr-un mare număr de texte ale lui Conta, unde umanismul său este însoțit de relevarea antiumanismului religiei, doar unul : „Credința religioasă e întocmai ca focul care aprinde o clădire în timpul nopții. Ea înspăimîntă și chiar stăpînește. A doua zi dacă te duci să vezi ce-au mistuit acele flăcări, găsești ruină. Așa e și cu sufletele pe care mania religioasă le-a cuprins : din ele, în urmă nu va rămîne decît cenusa neîncrederii și a minciunii — dar atunci va fi prea tîrziu !“ (vezi *Ibidem*, p. 19).

Prin C. Dobrogeanu-Gherea, Ștefan Stîncă, Ionescu Raicu-Rion ș.a., sub influența lui Marx și Engels, dar nu independent de realitatea socială și culturală din România, materialismul deprinde un caracter *complet*, nu în sensul că dezvoltarea sa s-ar fi împlinit definitiv, ci în sensul că prin opera gînditorilor menționați s-a ajuns și la *înțelegerea materialistă a fenomenelor sociale* și a acelora, desigur, ale culturii. Acest *fapt* a constituit principala cauză și premisă a constituirii unei *noi forme de ateism*.

Faptul că marxiștii români de la sfîrșitul secolului al XIX-lea au insistat mai mult asupra *materialismului istoric* decît asupra materialismului dialectic, că ei au acordat o importanță deosebită ideilor *socialismului științific* nu a fost numai necesar și explicabil, ci a avut consecințe și asupra conceperii ateismului și a *funcțiilor sale* în societatea românească.

Materialismul marxist și ateismul marxist din România au fost o consecință logic necesară a stadiului atins de dezvoltarea socială și culturală a țării. Ele s-au afirmat *original* și *creator* în spiritualitatea noastră, au avut reverberații în planuri multiple ale vieții, ceea ce face necesară o analiză detaliată a dezvoltării lor. Deocamdată, însă, nu putem sublinia decît că un materialism marxist românesc și, de asemenea, un ateism marxist tot românesc nu s-au propus în afara treptei pe care gîndirea filosofică de la noi o atinsese prin opera lui Vasile Conta și nici independent de o necesară polemică purtată de către marxiștii români cu idei ale lui Titu Maiorescu.

Materialismul și ateismul vor ieși astfel îmbogățite, dezvoltate, împlinind un *curs* al unei tradiții umaniste și raționaliste și al moștenirii ateiste și materialiste românești.

CERCETAREA SOCIOLOGICĂ A RELIGIOZITĂȚII ȘI ORIENTAREA ACTIVITĂȚILOR DE EDUCAȚIE MATERIALIST-ȘTIINȚIFICĂ

SEPTIMIU CHELCEA

Studiul științific al religiei ca fenomen social complex — rădăcinile și factorii sociali ai apariției și evoluției religiei, structura internă a acestui fenomen, instituțiile religioase, raporturile religiei cu societatea și cu subsistemele societății (politic, economic, juridic, educativ etc.) — constituie obiectul unei ramuri specializate a sociologiei, sociologia religiei. Cercetarea concretă, de teren, a răspîndirii credințelor religioase, pe plan mondial și național, precum și măsurarea intensității acestora la diferite categorii socio-profesionale și demografice reprezintă, de asemenea, o preocupare constantă a acestei sociologii specializate.

Răspîndirea religiilor în lume, stabilirea unei „geografii a religiilor", întîmpină dificultăți multiple : estimarea populației, simultaneitatea înregistrării credincioșilor și, mai ales, definirea conceptului de „religie". Sub acest nume sînt reunite credințe foarte diferite vizînd legătura (lat. religio = legătură) omului cu supranaturalul. Teologii înșiși recunosc justețea punerii sub semnul întrebării a încercărilor de cuprindere, sub același nume de religie, atît a animismului, budismului sau confucianismului, care nu implică ideea de ființă supremă, cît și a creștinismului — considerat de teologii ortodocși „religie desăvîrșită, singura care-și merită numele, căci numai ea oferă credinciosului adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu și îi mijlocește realizarea aspirației de a se uni cu El". [1]

Din perspectiva filozofiei materialist-dialectice și istorice ne putem întreba [2] : dacă adevărul religiei este revelat, de ce revelația nu este unică, știut fiind că adevărul trebuie să aibă unicitate și, prin aceasta, universalitate ? Semnalînd contradicția logică (dacă o singură religie, indiferent care, este adevărată, înseamnă că celelalte sînt false) a conținutului termenului de „religie", menționăm că în limbajul teologic se utilizează, cînd este vorba de răspîndirea religiilor în lume, termenii de „religii universaliste" sau „mari religii". Și acești termeni sînt intern contradictorii, pentru că nici o credință nu este răspîndită pe întreg globul pămîntesc și nu poate fi numită „mare religie". Dar cîte religii există azi în lume și cum se prezintă, totuși, actuala „geografie a religiilor" ? Cele între 2 000 și 100 000 de religii sau așazise religii (Anthony F. Wallace, 1966) sînt aproape imposibil de localizat pe hartă, dată fiind dinamica lor — grupări religioase restrînse ca număr apar și dispar cu o viteză de neimaginat în trecut, unele credințe religioase se răspîndesc în zone foarte îndepărtate de locul unde au apărut. Aceste caracteristici ale religiei în lumea contemporană obligă sociografia să se limiteze doar la cartografierea religiilor tradiționale. Harold Fallding [3] sintetizează datele publicate în „Principles of Political Geography" (Appleton-Century-Crofts, New York, 1957) și prezintă pe țări configurația religiilor. Am comparat aceste date cu cele din „Enciclopedia statelor lumii" [4].

[1] Pr. prof. dr. Vasile Mihoc, *Creștinismul*, în *Îndrumător bisericesc misionar și patriotic*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, p. 30.

[2] Vezi Gh. Vlăduțescu, *Critica interpretărilor teologice ale esenței, rolului și locului religiei în viața spirituală*, în *Educația materialist-științifică și umanist-revoluționară*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1987, p. 93.

[3] Harold Fallding, *The Sociology of religion*, Mc Graw Hill, Londra, 1972, p. 180.

[4] M. Maliță (sub red.), *Enciclopedia statelor lumii*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

Cu toată relativitatea informațiilor și desincronizarea înregistrării lor, ne putem face totuși o imagine despre diversitatea religiilor în lumea contemporană.

Conform situației din 1968 a credincioșilor, 2 540 199 000 la număr, într-o lume de 3 369 420 000 ar fi fost 38% creștini (24% romano-catolici, 5% ortodocși, 9% protestanți), 20% musulmani, 18% hinduși, 15% confucianiști, 7% budiști, 3% sintoiști, 2% taoiști, 0,4% mozaici [5].

Date mai noi (1987), vehiculate în publicațiile religioase din țara noastră, indică o configurație asemănătoare a răspîndirii religiilor tradiționale în lumea contemporană : [6]

Creștini	1 139 000 000 (32%)
Romano-catolici	565 000 000 (16%)
Protestanți, anglicani	324 000 000 (9%)
Ortodocși	250 000 000 (7%)
Musulmani	1 000 000 000 (28%)
Hinduși	453 000 000 (13%)
Budiști	397 000 000 (11%)
Confucianiști, taoiști	330 000 000 (9%)
Animiști	130 000 000 (4%)
Sintoiști	50 000 000 (2%)
Mozaici	15 000 000 (0,4%)
Total credincioși	3 514 000 000 (100%)

Față de totalul celor 5 miliarde de locuitori ai planetei, în 1987, credincioșii ar reprezenta 70%. Oficialitățile bisericești estimează numărul necredincioșilor ca fiind cuprins între 25% și 34%. Ele recunosc faptul că mase tot mai mari de oameni ies de sub influența religiei, părăsesc biserica. Oricît de dificilă ar fi operația de înregistrare a credincioșilor (unele culte măresc artificial numărul persoanelor aparținătoare, altele reduc, din motive

[5] Cf. Harol Fallding, *Op. cit.*, p. 179.

[6] Cf. *Îndrumător bisericesc misionar și patriotic*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, p. 3.

dogmatice, statistica religioșilor sau chiar refuză să o facă publică), oricît de relative sînt datele oferite de culte, restrîngerea continuă a numărului credincioșilor și sporirea proporției ateilor constituie un fenomen ireversibil, parte constituentă a procesului de secularizare în lumea contemporană.

În țara noastră funcționează, în baza „Legii pentru regimul general al cultelor", adoptată în 1948, un număr de 14 culte religioase. Conform informațiilor furnizate de acestea — în R. S. România nu se înregistrează în nici un act oficial apartenența religioasă —, numărul credincioșilor ar fi fost, în 1987, următorul : [7]

Cultul	Nr. credincioși
Ortodox	15 369 000 (85,45%)
Romano-catolic	1 304 500 (7,25%)
Reformat	715 000 (3,97%)
Evanghelic C.A.	137 000 (0,76%)
Penticostal	87 000 (0,43%)
Baptist	75 000 (0,42%)
Unitarian	70 000 (0,39%)
Creștin de rit vechi	48 000 (0,27%)
Adventist de ziua a 7-a	47 000 (0,26%)
Musulman	45 000 (0,25%)
Evanghelic S.P.	32 000 (0,18%)
Creștin după evanghelie	28 500 (0,16%)
Mozaic	25 000 (0,14%)
Armeano-gregorian	2 000 (0,01%)
Total credincioși	17 985 000 (100%)

Raportat la populația de 23 milioane de cetățeni ai țării, credincioșii ar reprezenta 78%. Proporția credincioși/necredincioși trebuie serios corectată, dat fiind modul specific de înregistrare a credincioșilor de către culte (dacă au fost sau nu botezați). Cercetarea sociologică de teren poate aduce informații utile în acest sens.

[7] *Viața religioasă în România. Prezentare sintetică*, Editor Consiliul Consultativ al Cultelor din R. S. România, București, 1987, p. 47.

Cercetarea concretă a religiozității

Preocuparea sociologilor pentru studiul de teren, concret, al vieții religioase nu este de dată recentă. Încă din 1931, în Franța, Gabriel Le Bras propunea o tipologie a persoanelor religioase, descompunînd actele practicii religioase și clasificîndu-le în solemne, cronice și continue. „Cele solemne — botez, prima împărtășanie, căsătorie, înmormîntare — sînt suficiente unui număr de familii ai căror membri îi așezăm sub eticheta de conformiști sezonieri ; cele cronice — slujbă duminicală, spovedanie anuală, împărtășanie pascală — sînt îndeplinite de „păstrătorii regulilor" ; cele continue — slujbă zilnică, săptămînală sau lunară, împărtășanie frecventă, prezența la slujbele mici — rămîn apanajul celor cucernici" [8], scria reputatul sociolog francez în cel de-al doilea volum de „Studii de sociologie religioasă", subintitulat „De la morfologie la tipologie" (P.U.F., Paris, 1956).

În cei peste cincizeci de ani care ne despart de primele studii ale lui Gabriel Le Bras, pe plan mondial s-a acumulat o bogată experiență de investigare concretă a religiozității. Din 1947, Institutul American de Opinie Publică („Gallup Poll") realizează anchete comparative internaționale privind credințele religioase [9]. Informația, impresionantă ca volum, indică un continuu declin al credințelor religioase, pierderea semnificației religiei pentru omul contemporan.

În țara noastră, interesul pentru investigarea sociologică a religiozității s-a accentuat în ultimele două decenii. Cercetările de teren efectuate de Petre Datculescu, Ion Mihai Popescu, Achim Mihu, Ion Drăgan, C-tin Cuciuc, Ana Bălașa ș.a. au evidențiat o serie de particularități ale procesului de secularizare. Cu începere

[8] Gabriel Le Bras, *Influența mediilor asupra vieții religioase*, în *Sociologia franceză contemporană. Antologie*, de Ion Aluaș și Ion Drăgan, Editura Politică, București, 1971, p. 790.

[9] Vezi Lee Sigelman, *Multi-national-surveys of religions beliefs*, in *Journal for the scientific study of religion*, New York, 16 (3), p. 289—294 (reprodus în *„Problemes politiques et sociaux"*, La Documentation Française, 1978, nr. 345).

din 1985, „Laboratorul interdisciplinar de educație materialist științifică" al Academiei de Studii Social-Politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. coordonează desfășurarea unitară în toate județele țării a investigației sociologice asupra fenomenului religios și eficiența educației materialist științifice. Pentru prima dată în țara noastră se încearcă efectuarea unor studii de sociologia religiei reprezentative la nivel județean, în vederea evaluării religiozității pe plan național. Unele rezultate parțiale au și fost publicate [10]. Cu această ocazie s-au făcut și o serie de precizări metodologice. În ceea ce ne privește, am prezentat modul de operaționalizare a conceptului de „persoană religioasă" cu altă ocazie [11]. Asupra acestor aspecte nu mai revenim. Considerăm însă util să subliniem utilitatea aplicării *analizei secundare* asupra datelor din cercetarea sociologică de teren a fenomenului religios.

Analiza secundară în cercetarea sociologică a religiozității

„Dacă am văzut mai departe — spunea Isaac Newton — este pentru că am stat pe umerii giganților". Herbert H. Hyman, parafrazînd afirmația marelui fizician, spunea : „Acum, tîrziu, în secolul al XX-lea, cercetătorii din domeniul social pot fi descriși ca stînd pe vîrful unui munte uriaș de date, de unde pot vedea mai multe lucruri despre trecut, despre locurile îndepărtate, acope-

[10] Vezi Ion Drăgan, Constantin Cuciuc, Ion Mihai Popescu, *Cercetarea dinamicii fenomenului religios și perfecționarea activității de educație materialist-științifică* ; Ana Bălașa, *Elemente de diagnoză a stării de religiozitate*, în *Teorie și metodă în educația materialist-științifică*, O. Chețan, Gica Chiru, I. Tudosescu (coord.), Editura Politică, București, 1988.

[11] Septimiu Chelcea, *Aplicarea logicii interogative în cercetarea fenomenului religios*, în *Rațiune și credință*, Gh. Vlăduțescu, S. Chelcea, (coord.), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 258—280.

rind o arie mai mare de probleme ca niciodată." [12]. Analiza secundară facilitează acest lucru. Ea presupune, în primul rînd, arhivarea cercetărilor sociologice [13]. Un prim început l-am făcut înființînd, în cadrul „Laboratorului interdisciplinar de educație materialist-științifică", o Arhivă pentru cercetări de sociologia religiei (1986). Pînă în prezent au fost arhivate și supuse analizei secundare cercetările desfășurate în județele Bihor, Brăila, Bistrița-Năsăud, Giurgiu, Neamț. A rezultat un eșantion de volum mare, cu subiecți din zone (județe) stabilite aleator. Apreciem că, la nivelul național, se păstrează probabilitatea de eroare de 5% specifică eșantioanelor județene. Prezentăm, în continuare, structura socio-demografică a populației anchetate, menționînd că, totdeauna, s-au luat în calcul doar răspunsurile înscrise în chestionar, abstracție făcîndu-se de nonrăspunsuri *. Această restricție din programul de prelucrare nu modifică situația de ansamblu, dar schimbă, de fiecare dată, totalul general la care raportăm persoanele religioase, indiferente față de religie și cele cu convingeri materialist-științifice, umanist revoluționare.

Descrierea populației anchetate

Vîrstă, sex. Au fost anchetate peste 2 800 persoane (2 863), femeile reprezentînd 47,4% (1 358) și bărbații 52,6% (1 505) din totalul eșantionului.

Cei mai mulți subiecți (26,2%, adică 751) făceau parte din grupe de vîrstă cuprinse între 30—39 ani, în categoria de vîrstă de peste 70 de ani fiind doar 91 persoane (3,2%). Structura pe grupe de vîrstă și sex este prezentată în *tabelul 1*. Se constată că lotul de femei se caracterizează printr-o medie de vîrstă mai scăzută decît cea a lotului de bărbați — aproape 37% din totalul femeilor erau în vîrstă de pînă la 30 ani, în timp ce bărbații intrau în această categorie de vîrstă doar într-o proporție de aproximativ 29 la sută.

TABELUL 1. **Repartiția populației anchetate, pe grupe de vîrstă și sex**

Vîrsta \ Sex	Masculin		Feminin		Total	
		%		%		%
16—19 ani	174	12,8	207	13,7	381	13,3
20—29 ani	230	16,9	349	23,2	579	20,2
30—39 ani	333	24,5	418	27,8	751	26,2
40—49 ani	236	17,4	234	15,6	470	16,4
50—59 ani	201	14,8	166	11,0	367	12,8
60—69 ani	131	9,6	93	6,2	224	7,8
peste 70 ani	53	3,9	38	2,5	91	3,2
Total	1358	100%	1505	100%	2863	100%

În funcție de grupa de vîrstă se înregistrează o anumită dinamică a nivelului de școlaritate — la grupa de vîrstă de 16—19 ani predomină absolvenții școlii generale de 10 clase ; cei în vîrstă de la 20 la 23 de ani sînt într-o mai mare proporție absolvenți ai liceelor de specialitate (36%) ; peste o pătrime din cei de 30—39 ani sînt cu studii superioare ; la grupele de vîrstă de 40—49 ani și 50—59 ani predomină absolvenții școlii generale de 8 clase, iar la grupele de vîrstă de peste 60 de ani cei cu 4 clase primare.

Starea civilă. Aproape jumătate din persoanele investigate (1 416, adică 49%) erau căsătorite și aveau copii. Erau căsătorite, dar nu aveau copii, 209 persoane (7,3%). Deci, 57% din totalul bărbaților și femeilor își întemeiaseră o familie. Erau necăsătorite 631 de per-

[12] Herbert H. Hyman, *Secondary analysis of sample surveys : principles, procedures and potentialities*, John Wiley & Sons. Inc., New York, 1972, p. 2.

[13] Vezi Septimiu Chelcea, *Arhivarea și analiza secundară a cercetărilor sociologice*, în *Forum. Științe sociale*, anul III, nr. 2, 1971, p. 83.

* Programul pentru prelucrarea datelor a fost realizat de conf. dr. ing. Eduard Rădăceanu.

soane (22,1%) ; desfăcuseră căsătoria prin divorț 479 persoane (16,8%), iar 102 persoane erau în situația de văduvie (3,6%).

În lotul investigat, bărbații căsătoriți reprezentau peste 29 la sută ; femeile doar 27 la sută (vezi *tabelul 2*). De asemenea, femeile într-o proporție mai mare decît bărbații erau căsătorite (12%), față de (9,8%). Această situație este explicabilă, dacă avem în vedere repartiția pe grupe de vîrstă și sex a persoanelor cuprinse în ancheta noastră.

TABELUL 2. **Repartiția populației anchetate, în funcție de starea civilă și sex**

Starea civilă \ Sex	Masculin		Feminin		Total	
Necăsătorit(ă)	282	20,9	349	23,3	631	22,2
Căsătorit(ă), fără copii	110	8,5	99	6,6	209	7,3
Căsătorit(ă), cu copii	724	53,6	692	46,1	1416	49,7
Divorțat(ă)	202	15,0	277	18,4	479	16,8
Văduv(ă)	27	2.0	75	5,0	102	3,6
Alte situații	5	0,4	9	0,6	14	0.5
Total	1350	100%	1501	100%	2851	100%

Așa cum era și de așteptat, o dată cu înaintarea în vîrstă crește ponderea persoanelor căsătorite și a celor căsătorite care au și copii.

Naționalitatea. Reflectînd structura etnică a țării, marea majoritate a celor investigați s-a declarat de naționalitate română (92,4%). Români de naționalitate maghiară au fost în proporție de 6,6 la sută, restul populației, reprezentînd aproximativ 1 la sută, alte naționalități. Proporția celor căsătoriți era de 57% pentru români și de 55% pentru cetățenii români de naționalitate maghiară. Proporția persoanelor căsătorite care aveau și

copii era mai scăzută în rîndul celor de naționalitate maghiară (47%), decît la români (50%). Populația de naționalitate maghiară cuprinsă în eșantion, care în majoritate (51%) lucra în industrie, avea o medie de vîrstă ceva mai ridicată, comparativ cu populația de naționalitate română.

Nivelul de școlaritate. Nivelul de școlaritate al populației din eșantion, rezultat din răspunsurile primite la întrebarea „Care este ultima școală absolvită ?" se prezintă astfel : aproape o treime din eșantion declară că au absolvit 8 sau 10 clase ; peste 10 la sută sînt absolvenți ai învățămîntului superior ; liceul teoretic sau de specialitate a fost absolvit de peste 22 la sută din cei chestionați ; sub 10 la sută declară că au absolvit doar 4 clase primare ; au școala profesională circa 15 la sută din populația eșantionului cu care s-a lucrat (vezi *tabelul 3*).

TABELUL 3. **Repartiția populației anchetate, după nivelul de școlaritate și sex**

Nivel școlarizare \ Sex	Masculin		Feminin		Total	
Șc. primară (4 cl.)	105	9,3	132	10,5	237	9,9
Șc. generală (8 cl.)	207	18,2	258	20,4	465	19,4
Șc. generală (10 cl.)	101	8,9	143	11,3	244	10,1
Șc. profesională	190	16,7	147	11,7	337	14,1
Liceu teoretic	89	7,9	117	9,3	206	8,6
Liceu de specialitate	129	11,4	183	14,5	312	13,0
Șc. postliceală	72	6,7	90	7,1	162	6,8
Învățămînt superior	214	18,9	179	14,2	393	16,4
Alte situații	27	2,4	13	1,0	40	1.7
Total	1134	100%	1262	100%	2396	100%

Au fost investigați mai mulți bărbați cu studii superioare decît femei și mai multe femei absolvente doar a 4 clase decît bărbați. Acest lucru trebuie luat în con-

siderare cînd se explică religiozitatea diferențiat, pe sexe. Marea majoritate (68%) a populației cu nivel de școlaritate de numai 4 clase primare lucra în agricultură. De asemenea, în agricultură lucrau cei mai mulți absolvenți ai școlii generale de 8 clase (54%). În industrie erau încadrați peste 44% din totalul celor calificați prin școala profesională și aproape 30% din cei ce au urmat cursurile institutelor de învățămînt superior.

Domeniul de activitate. Au fost incluși în anchetă oameni ai muncii din principalele domenii ale economiei naționale, precum și elevi și studenți. De asemenea, proporțional cu situația din fiecare județ, au răspuns la chestionar un număr de aproximativ 500 pensionari și casnice. În eșantionul nostru, forța de muncă ocupată se repartizează pe ramurile economiei astfel *(tabelul 4)*:

TABELUL 4. **Repartiția populației anchetate, în funcție de ramurile economiei naționale și după sex**

Ramura economică \ Sex	Masculin		Feminin		Total	
Agricultură-silvicultură	342	30,2	320	25,5	662	27,7
Industrie	320	28,2	297	23,7	617	25,8
Construcții	65	5,7	20	1,6	85	3,6
Transporturi-telecomunicații	58	5,1	46	3,7	104	4,4
Comerț-prestări serv.	25	2,2	70	5,6	95	4,0
Învățămînt, știință, cultură, artă	100	8,8	123	9,8	223	9,3
Ocrotirea sănătății, asistență socială	54	4,8	126	10,0	180	7,5
Gospodărie comunală	9	0,8	13	1,1	22	0,9
Alte ramuri economice	160	14,1	240	19,1	400	16,8
Total	1133	100%	1255	100%	2388	100%

Constituie o limită a eșantionului faptul că nu se respectă proporția forței de muncă din ramurile economiei naționale și nici raportul bărbați/femei pentru fiecare ramură economică în parte. Cele mai semnificative abateri s-au înregistrat în ceea ce privește agricultura, ramură economică în care predomină forța de muncă feminină, iar în eșantion au fost cuprinși mai mulți bărbați. Și în ceea ce privește industria există o anumită disproporție, eșantionul nefiind reprezentativ din punctul de vedere al structurii pe sexe a forței de muncă.

Domiciliul, navetă. Cea mai mare parte a persoanelor anchetate aveau domiciliul stabil în mediul urban (1 784, adică 63,4%). În mediul rural domiciliau 1 031 subiecți (36,6%). Această distribuție (predominarea în eșantion a numărului celor din mediul urban) se menține atît pentru bărbați, cît și pentru femei.

În această situație era firesc ca ponderea navetiștilor să fie redusă — doar 403 navetiști (14,3% din totalul eșantionului). În rîndul bărbaților s-au înregistrat mai multe persoane navetiste decît în rîndul femeilor (15% față de 12,8%).

Atît în mediul urban, cît și în cel rural au fost chestionate persoane din toate categoriile de vîrstă, în proporții foarte apropiate. În ceea ce privește naveta, este de remarcat că aproape 85% din cei ce lucrează în altă localitate decît cea în care domiciliază sînt în vîrstă de pînă la 39 ani. Au o mai pronunțată tendință spre navetism persoanele în vîrstă de 20—29 de ani — ele reprezintă 32% din totalul navetiștilor chestionați.

Comportamentul religios

Frecventarea așezămintelor de cult. Proporția celor care declară că nu merg niciodată la biserică este de aproape nouă ori mai mare decît a celor care mărturisesc că participă foarte des la ceremonialul religios desfășurat în lăcașul de cult (634 față de 73). Cumulînd răspunsurile, reiese că femeile au o mai mare înclinare spre frecventarea lăcașului de cult.

Conform declarațiilor consemnate, aproximativ 10% din femei merg la biserică „des" și „foarte des" (dintre bărbați 8%); declară că nu merg niciodată sau merg „foarte rar" la biserică, aproximativ 70% dintre bărbați și 60% dintre femei. Se reconfirmă aprecierea că și în prezent femeile păstrează într-o mai mare măsură decît bărbații comportamentul religios tradițional. Din totalul celor 634 persoane care afirmă că nu merg niciodată la biserică, 56% sînt de sex masculin. De asemenea, se reconfirmă și prin investigarea aceasta că persoanele în vîrstă sînt cele care conservă comportamentul religios tradițional.

Frecventarea lăcașului de cult reprezintă, fără îndoială, un indicator al religiozității. Semnificația lui sporește dacă avem în vedere împrejurările în care oamenii participă la ceremonialul religios — nu este același lucru să omagiezi prin prezența ta memoria unei persoane dispărute, să participi la cununia unor cunoștințe, vecini, rude, sau să participi la sărbătorile religioase (crăciun, paște).

Declară că frecventează, în mod obișnuit, lăcașul de cult aproximativ 11% din totalul celor anchetați, cam tot atîți cît spun că merg des și foarte des la biserică. Și de această dată femeile (62%) declară, într-o proporție mai mare decît bărbații, că în mod obișnuit merg la biserică.

La marile sărbători religioase participă, conform răspunsurilor înregistrate, circa 23% din eșantion, femeile constituind 60% din populația cu aderență religioasă, pusă în evidență cu ocazia sărbătorilor tradiționale. La ceremonialul religios al cununiei participă 46% din populația anchetată, fără deosebiri semnificative legate de sex.

Corelînd vîrsta cu împrejurările participării la ritualul religios, rezultă următoarele regularități empirice: persoanele în vîrstă (peste 60 de ani) declară într-o mai mare proporție că merg în mod obișnuit la biserică (18% din totalul lor); tinerii (între 16—19 ani) participă în aceeași proporție (aproximativ 32%) la sărbătorile de paște, crăciun; persoanele în vîrstă de 30—39 ani iau parte în proporție de 50% la ceremonialuri religioase speciale.

Apelul la rugăciuni. Dacă frecventarea așezămintelor de cult presupune un comportament manifest, apelul la rugăciuni, îndreptarea gîndului spre o forță atotputernică, omagierea acesteia semnifică un comportament intim, latent. Dat fiind contextul social — ocuparea timpului cu activități de muncă sau gospodărești, dezirabilitatea socială, efortul de pregătire în vederea participării la serviciul de cult —, am presupus că religiozitatea se manifestă în prezent mai mult prin comportamente latente decît manifeste. Într-adevăr, 4% din cei care răspund la această întrebare (2 778 de subiecți) declară că obișnuiesc să facă rugăciuni „foarte des" și aproape 10% „des" — frecventau lăcașul de cult des și foarte des 6% și, respectiv, 3%. Cercetarea noastră a pus în evidență o direcție a schimbării religiozității — trecerea de la comportamentele manifeste la cele latente. Apelează la rugăciuni femeile (5%), într-o proporție mai mare decît bărbații (3%), persoanele în vîrstă de peste 60 ani (8%), mai mult decît tinerii pînă la 30 de ani (3%).

Citirea cărților de religie. Se propagă religiozitatea prin contactul cu doctrina religioasă sau prin ritual? Altfel spus, cei care îmbrățișează credința religioasă au și o ideologie cristalizată în acest sens? Biserica influențează în prezent prin ideologia ei sau prin ceremonialul de cult?

Desigur, citirea scrierilor cu conținut religios ridică o serie de probleme legate nu numai de preocuparea acestora, dar și de obișnuința lecturii, vîrsta mai înaintată a credincioșilor, nivelul lor de școlaritate, în general, mai scăzut. Nu ne așteptam, în aceste condiții, ca numărul persoanelor care declară că obișnuiesc să citească lucrări religioase, fiind de acord cu conținutul lor, să fie prea ridicat, dimpotrivă. Aproximativ 2% din totalul celor anchetați declară că citesc foarte des cărți religioase, cu conținutul cărora sînt de acord. Circa 65% din cei peste 2 800 subiecți intervievați au consemnat că nu au citit niciodată vreo carte de religie. Au declarat că nu merg niciodată la biserică 22% și nu-și fac rugăciuni 51%. S-a confirmat și în condițiile țării noas-

tre concluzia altor sociologi : proliferarea credințelor religioase nu se face prin propagarea doctrinei, ci prin imitație, prin participarea la ritual [14]. Această constatare are și o anumită valoare practică, de orientare a activității de educație umanist-revoluționară. În primul rînd, se impune ca lucrările de educație materialist-științifică să dezbată și probleme de ideologie religioasă, precum modul cum s-au instituit sărbătorile religioase, originea lor, caracterul irațional, umilitor și chiar nociv al participării la servicul de cult. În al doilea rînd, după opinia noastră, se impune ca școala, organizațiile de tineret, de masă și obștești să se preocupe mai mult pentru a spori oferta culturală, permanentă, inclusiv în zilele în care se desfășoară serviciile de cult. Avem în vedere stimularea organizării la nivelul școlilor, întreprinderilor, cartierelor a unor activități atractive, distractive și formative, astfel ca fără nici o muncă de lămurire oamenii se opteze pentru participarea la ele și nu la lăcașul de cult. Conform *ipotezei cost-beneficiu,* oamenii realizează acele comportamente care au cost scăzut și beneficiu sporit. Prin această prismă ar trebui evaluate toate activitățile ce se organizează pentru a proteja tinerii, toți oamenii, de influența religiei prin ceremonialul ei.

Dar, cine sînt cei care declară că citesc frecvent și foarte frecvent cărți cu conținut religios ? Cei aproximativ 2% care declară că citesc cu regularitate scrieri religioase, fiind de acord cu conținutul lor, ca și cei circa 4% care apreciază că fac aceasta frecvent, nu se departajează semnificativ după sex și nici în raport cu vîrsta, intrînd în respectiva categorie cîte 5—7% din totalul tinerilor, maturilor și vîrstnicilor.

Respectarea posturilor religioase. Comportamentul religios tradițional impunea respectarea posturilor din preajma sărbătorilor bisericești. Schimbarea stilului de viață, modificarea condițiilor concrete duc inevitabil la mutații comportamentale. Persoanele chiar intens religioase nu mai țin posturile religioase cu aceeași rigiditate ca în trecut. De altfel, biserica însăși a devenit foarte tolerantă din acest punct de vedere. Declară că respectă toate posturile religioase ceva mai mult de 1% din totalul populației anchetate (fără diferențiere după sex).

Persoanele în vîrstă de peste 60 de ani respectă posturile religioase într-o proporție semnificativ mai mare decît persoanele tinere și mature (11% față de aproximativ 5%).

Autoritatea clerului. Într-o lume secularizată, autoritatea clerului se reduce ireversibil. Foarte rari sînt cei care mai apelează la sfatul preotului (rabinului, predicatorului etc.) pentru rezolvarea diferitelor probleme individuale. Totuși, circa 4% din ansamblul populației investigate declară că „des" (2,8%) și „foarte des" (1,2%) cer sfatul deserventului de cult în probleme deosebite pentru viața lor. Atît femeile, cît și bărbații, în proporții foarte apropiate, nu mai consideră clerul ca avînd funcția socială de consilier. Tinerii se caracterizează mai puternic printr-o asemenea atitudine — peste 80% afirmă că nu au cerut niciodată sfatul preotului în nici un fel de probleme. Persoanele în vîrstă de peste 60 de ani fac aceeași afirmație într-o proporție mai redusă (70%).

Prozelitismul. Conform legilor țării, activitatea de cult — inclusiv educația religioasă — este permisă doar în lăcașul de cult, în zilele și la orele prevăzute de *Legea pentru regimul general al cultelor,* adoptată în 1948, cu modificările și completările aduse între timp. În fapt, propaganda religioasă se realizează și în afara legii, în variate forme. Acest lucru este atestat și în cercetarea noastră — aproape 5% din totalul persoanelor chestionate declară că îi îndeamnă și pe alții spre religie. Desigur, este vorba despre membrii familiei în cele mai multe cazuri, dar și despre colegii de servicin și chiar despre persoanele necunoscute. Plasarea unor bilețele cu conținut religios în cutiile poștale constituie o modalitate de prozelitism, din păcate, nu tocmai rar întîlnită. De asemenea, propaganda orală, mai mult sau mai puțin sistematică, face parte din arsenalul colportatorilor credinței.

[14] Vezi Stoino Barumov, *Practical Conclusions on Atheistic Activity in People's Republic of Bulgaria Based on the Sociological Survey of Religionsness,* in „*Sociological Theory and Social Practice,* Niko Iahiel (ed.), Sofia, 1989 p. 336.

Dacă în ceea ce privește diferențierea după sex nu apar decalaje între persoanele care îi îndeamnă și pe alții spre credință, în raport cu vîrsta se înregistrează tendința celor în vîrstă de peste 60 de ani de a propaga credința religioasă (8% față de aproximativ 4% la tineri).

Ideologia religioasă

Însușirea ideologiei religioase sau, dimpotrivă, distanțarea critică față de ea au stat, de asemenea, în atenția noastră, cerînd persoanelor intervievate să aprecieze adevărul sau falsitatea unor teze centrale în doctrinele bisericilor ce activează în țara noastră. Astfel, cei anchetați trebuiau să se pronunțe dacă afirmația „Lumea a fost creată de o forță divină" este falsă, adevărată sau probabil adevărată (respectiv, probabil falsă). Același lucru se cerea în legătură cu enunțurile „Tot ceea ce se petrece pe Pămînt este urmarea voinței divine", „După moarte există o viață veșnică", „Dumnezeu reprezintă unitatea Tatălui, Fiului și Sfîntului Duh", „Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu" și „Omul a fost creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea sa".

Propozițiile menționate nu sînt admise ca adevărate de către toate religiile și nu ocupă același loc în sistemul ideologiilor religioase. Întrucît în ancheta noastră marea majoritate a persoanelor credincioase aparțineau cultului ortodox, care admite în ideologia sa toate aceste enunțuri, considerăm că raportarea la ele indică, într-o anumită măsură, aderarea la ideologia religioasă. Pentru a verifica nivelul ideologic al persoanelor anchetate, am solicitat aprecierea consecutivă, după aceleași criterii, a unui set de afirmații, reprezentînd pozițiile de principiu ale materialismului dialectic și istoric : „Lumea este veșnică și nu a fost creată de vreo forță supranaturală", „Omul a apărut printr-un lung proces de evoluție naturală", „Viitorul oamenilor nu depinde de forțe supranaturale", „Știința reflectă realitatea (natura, societatea) prin cunoștințe adevărate", „În viitor știința va putea

explica din ce în ce mai mult tainele lumii, contribuind la progresul societății", „Concepția științifică este singura interpretare corectă a fenomenelor din natură și societate". Vom prezenta, corelat, rezultatele obținute deoarece enunțurile sînt într-un raport de contrarietate, acceptarea unuia presupunînd respingerea celuilalt.

Crearea omului și a lumii de către Dumnezeu. Biblia susține că omul a fost creat de către Dumnezeu după chipul și asemănarea sa, că lumea, tot ce există a rezultat ca o lucrare divină. Aproximativ 16% din totalul populației investigate consideră adevărat enunțul referitor la crearea omului de către Dumnezeu. Ponderea femeilor care își exprimă o astfel de credință este mai mare decît cea a bărbaților (18% față de 13%). Înclină să dea crezare acestei dogme, fără a o considera cu certitudine adevărată, circa 9% din bărbați și 11% din femei. Deci, din zece femei, trei cred în geneza divină a omului ; din zece bărbați, doar doi exprimă o astfel de convingere.

Persoanele în vîrstă de 60—70 ani, comparativ cu cele de 20—30 ani, cred într-o proporție de două ori mai mare în mitul creației divine a omului (peste 20% din totalul populației vîrstnice, față de aproape 10% din populația tînără). Cercetarea a relevat numărul relativ mare (aproximativ o treime din întregul eșantion) al celor care „nu își dau seama dacă enunțurile formulate sînt sau nu adevărate". Un semn de întrebare îl ridică și faptul că proporția celor care declară că „nu știu" dacă dogmele religioase sînt adevărate sau false nu diferă în raport cu vîrsta.

Pusă problema genezei omului în termeni științifici, procentul celor ce susțin dogma religioasă scade la 10%, fără diferențieri semnificative între bărbați și femei. Crește, în schimb, proporția celor care apreciază ca adevărată teza evoluției, apariției omului printr-un lung proces de evoluție naturală (58% din bărbați și 52% din femei).

Rezultă din aceste diferențe erodarea ideologiei religioase — unii credincioși acceptă ca adevărate atît dog-

mele religioase, cît și tezele științific demonstrate. S-ar părea că aceasta este o caracteristică a schimbărilor produse în religiozitatea contemporană din țara noastră. Această tendință de acceptare a unor enunțuri contrare, care se exclud reciproc, s-a înregistrat și în ceea ce privește ceilalți indicatori ai ideologiei religioase.

Dogma creării lumii de către Dumnezeu este acceptată de circa 11% din populația cuprinsă în eșantion, dar 17% apreciază ca fiind falsă afirmația că lumea este veșnică și nu a fost creată de vreo forță supranaturală.

Și în legătură cu problema apariției vieții, a existenței lumii înconjurătoare s-a înregistrat un număr relativ mare de persoane (30% din eșantion) care nu posedă informațiile ce le-ar fi permis să dea credit tezelor științei, respingînd dogma religioasă.

În cadrul activității de educație materialist-științifică s-ar impune concentrarea atenției în vederea explicării științifice a formării universului, apariției vieții și evoluției omului. Astfel de activități ar trebui să fie destinate, cu precădere, persoanelor ce au depășit vîrsta de 50 de ani, întrucît din rîndul acestora fac parte, într-o proporție de peste 11%, cei care resping explicația științifică. De asemenea, în cadrul organizației revoluționare a tineretului ar fi necesar să se intensifice munca de explicare științifică a acestor probleme (doar 53% din tineri își exprimă încrederea în adevărul științific demonstrat).

Dogma Sfintei Treimi. Dogma trinitară (lat. Trinitas = Treime) ca revelație a *Noului Testament* ocupă un loc central în teologia creștină. Ea are implicații în întreaga învățătură creștină. Dumnezeu subzistă ca treime (Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt), iar Biserica este o unitate de ființă și o comuniune de viață după chipul Sfintei Treimi [15].

În ce măsură cunosc persoanele anchetate această dogmă cardinală a creștinismului? Și dacă o cunosc, în ce măsură o acceptă ca adevărată?

[15] Vezi Pr. prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 388.

Aproape o treime din cei anchetați (31%) nu au nici o opinie despre adevărul sau falsitatea dogmei, probabil, urmare a faptului că nu cunosc dogmele *Noului Testament*. Aproximativ 44% consideră credința „într-un singur Dumnezeu în trei persoane" ca fiind falsă. Doar mai puțin de 15% declară că dogma Sfintei Treimi este adevărată (restul populației, adică 11%, o consideră probabil adevărată, respectiv, probabil falsă).

Jumătate din bărbații care au răspuns la întrebarea din chestionar referitoare la Trinitate consideră falsă această dogmă; femeile, doar în proporție de 39% nu acordă credit învățăturii creștine despre descoperirea lui Dumnezeu ca „Treime de persoane". Există o corelație statistică foarte semnificativă între repartiția pe sexe a populației investigate și acceptarea/respingerea dogmei trinității.

Dacă reținem pentru analiză doar persoanele care s-au pronunțat ferm (adevărat/fals) în legătură cu dogma Sfintei Treimi, constatăm că și între repartiția pe clase de vîrstă și acceptarea/respingerea dogmei există o corelație statistică.

Iisus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu. Strîns legată de dogma Trinității, în ideologia creștină, se află învățătura despre Iisus Hristos ca fiul lui Dumnezeu (Iisus este forma greacă a numelui lui Ioshua, din limba ebraică, în care înseamnă „Domnul este mîntuirea"). Din ansamblul populației anchetate, doar o cincime recunoaște ca adevărată această învățătură teologică; aproximativ 40% o consideră falsă. Un număr mare de persoane (28%) declară că nu își dau seama de adevărul sau falsitatea credinței că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, iar 12—13% din cei care răspund la această întrebare au îndoieli în legătură cu adevărul sau falsitatea dogmei despre Mesia. Și în legătură cu această dogmă femeile se arată mai înclinate spre credință decît bărbații.

Persoanele mature, în vîrstă de 30—50 de ani, resping dogma religioasă a originii și misiunii divine a lui Iisus într-o proporție mai mare (30%—46%) decît persoanele de vîrstă mai tînără (16—29 ani = 32%—36%) sau cele de vîrstă înaintată (peste 60 ani = 28%—33%).

Opinii despre viața veșnică. Tot ca un element al ideologiei religioase, credința într-o „viață veșnică", după moarte, a constituit obiectul unor numeroase sondaje de opinie pe plan mondial, ca și la noi în țară. Din analiza secundară a datelor anchetei sociologice organizată de „Laboratorul interdisciplinar de educație materialist-științifică" rezultă că doar o proporție foarte redusă (9%), comparativ cu datele anchetelor Gallup, acordă credit acestei dogme (în 1975, aproximativ 69% din populația S.U.A. și 43% din populația Marii Britanii mărturiseau credința în viața de după moarte). Mai mult de jumătate din totalul celor intervievați (51,3%) consideră falsă dogma „vieții veșnice". Corelația sex-credință în „viața veșnică" este statistic foarte semnificativă.

În funcție de vîrstă, credința în viața de după viață înregistrează o dinamică specifică ; o dată cu înaintarea în vîrstă scade proporția celor care consideră falsă această dogmă și crește proporția celor care o consideră adevărată.

La toate clasele de vîrstă, aproximativ o treime din răspunsuri indică „nu-mi dau seama". O mai bună cunoaștere a problematicii psihosociotanatologiei ar putea elimina credința într-o speranță iluzorie și ar susține aspirația spre demnitate în fața morții. [16].

Atotputernicia lui Dumnezeu. Ultima problemă de doctrină religioasă pusă în discuție a fost cea referitoare la atotputernicia lui Dumnezeu, la guvernarea lumii de către o forță divină. Se cerea subiecților să-și spună opinia despre adevărul sau falsitatea afirmației că „Tot ceea ce se petrece pe Pămînt este urmarea voinței divine".

Mai mult de jumătate (51%) din totalul populației anchetate a respins această afirmație ; 11% au acceptat-o și cam tot atîția subiecți au considerat-o „probabil adevărată". Aproximativ o pătrime (27%) din cei intervievați au declarat că nu își dau seama de adevărul sau

[16] Vezi Septimiu Chelcea, *Aspirația spre demnitate în fața morții*, în *Rațiune și credință*, Gh. Vlăduțescu, S. Chelcea (coord)., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 114—143.

falsitatea aserțiunii. Atît în raport cu vîrsta, cît și cu sexul se înregistrează aceeași tendință — persoanele vîrstnice acordă mai mult credit dogmei decît cele tinere, femeile sînt mai contaminate de ideologia religioasă decît bărbații. Corelația sex-credință în atotputernicia lui Dumnezeu este statistic foarte semnificativă.

Dimensiunea afectiv — valorizatoare a religiozității

Încercarea noastră de operaționalizare a conceptului de „religiozitate" a avut în vedere și dimensiunea afectiv-valorizatoare, pe care am pus-o în evidență printr-un set de întrebări vizînd modul cum se raportează subiecții umani la religie (cum o valorizează), ce cred despre evoluția în viitor a religiei ș.a.m.d.

Religia ca interpretare a lumii și vieții. Orice religie — cum arată Fr. Engels în *Anti-Dühring* — „nu este altceva decît oglindirea fantastică în mințile oamenilor a forțelor exterioare care domină viața lor de toate zilele, o oglindire în care forțele pămîntești iau forma unor forțe suprapămîntești" [17]. Pentru credincioși, religia nu numai că reprezintă o reflectare, o interpretare adevărată a lumii, dar ea este chiar singura interpretare adevărată. Astfel, este subliniată valoarea ce se asociază religiei. Din totalul persoanelor cuprinse în ancheta noastră sociologică, aproximativ 13% valorizează religia ca pe „singura interpretare adevărată despre lume și viață"; 31% își exprimă convingerea că religia reprezintă o interpretare neadevărată. Aproape o pătrime din numărul celor care răspund la întrebarea „Ce credeți că reprezintă religia ?" (N = 2 870) nu știu sau nu vor să facă judecăți evaluative referitoare la religie. De asemenea, 28% din subiecți declară că această problemă nu-i interesează. Mai rămîn alți 4% care consideră că religia reprezintă altceva decît o interpretare adevărată sau falsă

[17] Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 311.

a lumii și vieții. Proporția de 36% din totalul bărbaților care declară că religia constituie o interpretare falsă este statistic semnificativă mai mare decît cea a femeilor care resping interpretarea religioasă a lumii și vieții (26% din femeile intervievate). Corelația sex-valorizarea religiei ca interpretare a lumii și vieții este statistic foarte semnificativă ($\chi^2 = 52{,}083$; $p < 0{,}01$). În ancheta noastră, vîrsta subiecților nu a introdus diferențe semnificative în ceea ce privește modul cum se raportează oamenii la religie ca interpretare adevărat/falsă a lumii .

Opinii despre evoluția religiei în viitor. Fiind un fenomen social complex, religia este supusă legilor dialecticii. În perspectiva materialismului dialectic și istoric, ea va dispărea într-un viitor greu de precizat cronologic, o dată cu generalizarea relațiilor comuniste de muncă și viață, pe măsura formării la scară planetară a omului nou. Firește, credincioșii sînt convinși că religia va continua să existe totdeauna. O treime din lotul anchetat declară că religia este veșnică și doar 17% că ea va dispărea în mod sigur în viitor ; 18% declară că nu îi interesează o astfel de problemă, iar 33% mărturisesc faptul că nu își dau seama ce se va întîmpla cu religia în viitor. Dintre femei, aproximativ 35% consideră că religia va dăinui veșnic. Proporția bărbaților care exprimă o convingere similară este mai redusă (29%). Raportul se inversează cînd este vorba de dispariția religiei — într-o proporție statistic semnificativă mai mare bărbații apreciază că religia este sortită pieirii (21% față de 13% femei). Persoanele mature (adulții tardivi) sînt cele mai convinse de caracterul istoric al religiei.

Opinii despre morală și religie. Raporturile dintre religie și morală sînt complexe. Nu stăruim aici asupra lor. Ne limităm numai la semnalarea faptului că unii oameni consideră imposibilă viața morală în afara credinței religioase. Este și acesta un indicator al valorizării religiei. Din acest punct de vedere, populația anchetată se grupează astfel : 77% apreciază că oamenii pot fi morali (cinstiți, corecți, omenoși etc.) fără ca să fie religioși ; 9% resping această posibilitate și aproximativ 14% declară că „nu știu" care este raportul dintre morală și religie. Nu s-au înregistrat diferențe statistic semnificative între modul cum se raportează bărbații, comparativ cu femeile, la această problemă și nici în funcție de vîrstă.

Religiozitatea — dimensiuni socio-profesionale

Cum influențează caracteristicile socio-profesionale și demografice religiozitatea, respectiv, afirmarea convingerilor materialist-științifice, umanist-revoluționare ? Conform modelului religiozității proiectat de noi, am diferențiat din ansamblul persoanelor anchetate pe cele care corespundeau indicatorilor stabiliți (declarau că frecventează așezămîntul de cult des și foarte des, apreciau că religia va continua să existe totdeauna și își exprimau convingerea că omul a fost creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea sa). În categoria ateilor am inclus persoanele care au declarat că nu frecventează lăcașurile de cult, deloc sau doar foarte rar, exprimau convingerea că religia reprezintă o interpretare neadevărată despre lume și viață, spre deosebire de concepția științifică — pe care o considerau singura interpretare corectă a fenomenelor din natură și societate.

Au rezultat, astfel, trei grupări : *religioși, indiferenți în raport cu religia* și *atei*. Majoritatea o reprezintă persoanele indiferente față de religie (1822, adică 63%). Proporția persoanelor cu o concepție înaintată despre om, natură și societate este de două ori mai mare decît cea a religioșilor (25% față de 12%), reprezentînd 705 persoane și, respectiv, 336.

În funcție de caracteristicile vîrstă-sex se evidențiază unele regularități : proporția religioșilor crește o dată cu înaintarea în vîrstă, cea a ateilor descrește, proporția persoanelor indiferente față de religie rămînînd relativ constantă. Corelația dintre vîrstă și religiozitate este direct proporțională, iar cea dintre vîrstă și ateism invers proporțională. Pe ansamblu, cercetarea concretă a religiozității a pus în evidență existența unei corelații

statistice foarte semnificative * între vîrstă și religiozitate/indiferentism/ ateism ($\chi^2 = 31,308$; $p < 0,01$). De asemenea, investigația a relevat foarte înalta corelație statistică între variabila socio-demografică, sex și religiozitate/indeferentism/ateism ($\chi^2 = 24,617$; $p < 0,001$). Din totalul femeilor anchetate, 15% s-au încadrat în gruparea statistică a persoanelor religioase, în timp ce dintre bărbați doar 9% aparțin acestei categorii. Corespunzător, proporția persoanelor cu convingeri ateist-revoluționare este mai mare cu 5% printre bărbați, față de femei.

Statusul marital (starea civilă) influențează poziția față de religie într-un mod specific — în rîndul persoanelor divorțate se află cea mai mare proporție de religioși (25%). Asemănător, o cincime din persoanele văduve (ambele sexe) adoptă credința religioasă. Proporția cea mai redusă de persoane religioase, atît la bărbați, cît și la femei, se întîlnește în categoria celor căsătorite. În această categorie se regăsesc, proporțional, și cei mai mulți atei.

Între nivelul de școlaritate și concepția persoanelor anchetate există o corelație foarte puternic semnificativă ($\chi^2 = 218,524$; $p < 0,001$). Cu cît nivelul școlii absolvite este mai înalt, cu atît religiozitatea este mai scăzută ; în același timp, proporția ateilor de ambe sexe fiind mai ridicată — mai mult de o cincime din persoanele care au absolvit doar 4 clase primare sînt religioase (printre cei cu studii superioare persoanele religioase reprezintă doar 4%). Aproape jumătate (47%) din totalul celor ce au absolvit o formă de învățămînt superior apar — conform modelului nostru — ca atei. De asemenea, aproape 30% din cei ce au urmat o școală postliceală sînt atei ; printre absolvenții școlii primare din trecut sau a școlii generale, 8 clase, se întîlnesc cele mai scăzute proporții de persoane cu convingeri ateist-științifice.

În ceea ce privește domeniul de activitate, așa cum era de așteptat, persoanele ocupate în învățămînt, știință, cultură — avînd, în ansamblu, un nivel de școlaritate înalt —, ca și cele din domeniul ocrotirii sănătății se caracterizează printr-o ridicată proporție a ateilor și o scăzută religiozitate (41% — 25% atei, față de 4% religioși). Datele prelucrate în analiza secundară relevă unele situații care contrazic opinia comună și chiar rezultatele unor cercetări sociologice anterioare — printre persoanele ocupate în agricultură sînt mai puține persoane religioase decît printre cele ocupate în industrie (9% față de 20%) ; în domeniul transporturilor și telecomunicațiilor se regăsesc, proporțional, cei mai puțini religioși și relativ mulți atei (1% și respectiv 38%).

* Programul pentru calcularea testelor statistice a fost elaborat de Tiberiu Chelcea.

Caracteristici psiho-sociale ale persoanelor religioase

Există particularități în structura personalității religioșilor, comparativ cu ateii ? Asupra specificului proceselor cognitive în geneza religiozității — în literatura noastră de specialitate — a atras atenția psihologul dr. Petre Datculescu [18]. De asemenea, în cuprinsul acestui volum, studiul privind psihologia religiei analizează pe larg problematica personalității religioșilor [19].

În ceea ce ne privește, pe baza rezultatelor analizei secundare a anchetelor de teren, dorim să relevăm acele trăsături psiho-sociale de personalitate care ar putea explica, pînă la un anumit punct, nu numai geneza religiozității, dar și persistența ei în condițiile revoluției științifice-tehnice contemporane [20].

[18] Petre Datculescu, *Cercetări noi privind mecanismul psihologic al proceselor cognitive în geneza credințelor mistice, neștiințifice. Utilizarea cunoștințelor psihologiei moderne în propaganda ateistă*, în *Probleme teoretice ale educației materialist-științifice*, Academia „Ștefan Gheorghiu", nr. 3, 1983, p. 71—94.

[19] Paul Popescu-Neveanu, Petre Datculescu, *Psihologia religiei*, în acest volum.

[20] Vezi Septimiu Chelcea, *Utilizarea logicii interogative în cercetarea fenomenului religios*, în *Rațiune și credință*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 258—280.

O primă constatare : persoanele identificate în investigația noastră ca religioase au un grad mai accentuat de *frustrare*, comparativ cu restul populației anchetate, dar mai ales cu persoanele caracterizate printr-o concepție științifică despre lume și viață. Atît în ceea ce privește autoevaluarea compensației sociale, a utilității sociale a propriei vieți, cît și referitor la autoperceperea stării lor de plictiseală și de descurajare, între religioși și atei au fost puse în evidență diferențe statistic foarte semnificative. S-au utilizat teste statistice pentru verificarea semnificației corelațiilor — testul chi pătrat (χ^2) și testul Kolmogorov-Smirnov, precum și testul |z| pentru verificarea semnificației statistice a diferenței dintre mediile aritmetice calculate separat pentru religioși și atei la indicatorii specificați. În ceea ce privește autoevaluarea compensației sociale — un indicator puternic al stării de frustrare —, persoanele religioase percep și declară într-o proporție de peste o treime că este foarte adevărat că uneori au impresia că nu primesc material și moral tot ceea ce li se cuvine. Doar 16% consideră neadevărată o astfel de apreciere. Persoanele cu convingeri științifice, umanist-revoluționare prezintă un tablou statistic complet diferit — cei mai mulți (38%) apreciază ca neadevărată, în ceea ce îi privește, afirmația că simt că nu primesc tot ce li se cuvine și doar 15% declară că respectiva afirmație are valoare de adevăr și pentru ei. Menționăm că la acest indicator al frustrării toate testele statistice utilizate au indicat o diferență între religioși și atei foarte puternic semnificativă ($\chi^2 = 79{,}754$, $p < 0{,}001$; testul Kolmogorov-Smirnov = 56,776, $p < 0{,}01$; $|z| = 9{,}336$, $p < 0{,}001$). Diferențe semnificative, dar mai puțin intense, îi separă pe religioși de atei și în ceea ce privește autoevaluarea utilității sociale a vieții lor. Pe de altă parte, de trei ori mai mulți religioși, proporțional cu atei (16% față de 5%), se simt plictisiți, conform propriilor declarații. În schimb, ateii apreciază într-o proporție aproape de două ori mai mare (61% față de 37%) că nu resimt o astfel de stare. Semnificația diferenței scorurilor atei/religioși este statistic semnificativă la cele trei teste statistice utilizate ($\chi^2 = 53{,}095$, $p < 0{,}01$; testul Kolmogorov-Smirnov = 44,306, $p < 0{,}05$; $|z| = 6{,}721$, $p < 0{,}001$). Sentimentul de descurajare, expresie a frustrării, este mai accentuat la persoanele religioase — mai mult de o pătrime din religioși, față de 9% din atei, declară că este foarte adevărat că se simt deseori descurajați. La polul opus se plasează 45% din atei și 29% din persoanele religioase. Și din acest punct de vedere putem aprecia că frustrarea constituie o caracteristică psiho-socială a persoanelor religioase.

Analiza secundară a datelor din ancheta sociologică asupra fenomenului religios a relevat și faptul că persoanele religioase aparțin într-o proporție semnificativ mai mare decît ateii tipului de *personalitate submisivă* (fr. soumission), caracterizat printr-o marcată tendință de supunere în relațiile interumane. Conform teoriei lui T. F. Leary (1957), comportamentele interpersonale s-ar evidenția în relațiile de putere (dominanță-supunere) și de afiliere (ostilitate-afecțiune) [21].

În cercetarea sociologică de teren am identificat doi *indicatori secundari analitici* (autoevaluarea audienței sociale a propriilor opinii și autoevaluarea izolării de societate), care ar putea defini *operațional* conceptul de „persoană submisivă". La ambii indicatori, persoanele religioase s-au diferențiat statistic foarte semnificativ de atei — peste 7% din subiecții religioși (comparativ, 2% din atei) declară că părerile proprii nu sînt luate în considerare. La cealaltă extremitate a scalei, 41% din persoanele cu convingeri ateist-științifice apreciază că opiniile lor au audiență în colectivitate (comparativ, 28% din persoanele religioase dau același răspuns). Și mai semnificativă a apărut diferențierea autoaprecierii stilului de viață — 20% dintre religioși și mai puțin de 7% dintre atei apreciază că este foarte adevărat că duc o viață retrasă ; aproape 60% din persoanele cu convingeri materialist-științifice, față de 37% din persoanele caracterizate de noi ca religioase, resping afirmația că duc o viață retrasă.

[21] Vezi M. Zlate și A. Neculau, *Relațiile interpersonale*, în *Probleme fundamentale ale psihologiei*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1980, p. 209.

Rezultatele analizei secundare susțin ipoteza *frustrare-submisivitate-religiozitate* —, persoanele de tip submisiv, în condiții de frustrare, avînd tendința de acceptare a credințelor religioase.

Schimbări în structura religiei și religiozității

„Istoricitatea religiei anulează ideea revelației" — conchide Gh. Vlăduțescu, arătînd inconsistența concepțiilor privitoare la eternitatea religiei [22]. Ca fapt social, religia, la scara „timpului lung", se schimbă în structura sa, mai mult sau mai puțin vizibil, într-un ritm mai accelerat sau mai lent, o dată cu transformările sociale. În legătură cu acest subiect există, la noi, o literatură relativ bogată [23]. Preferăm, însă, termenilor de „modernizarea religiei", preluat din teologiile catolică și protestantă, și „contemporaneizare" [24], utilizat în scrierile teologilor ortodocși, termenul de schimbare în structura religiei și religiozității, specific limbajului sociologic. În ce constau aceste schimbări ?

Cercetarea noastră a pus în evidență o serie de schimbări în structura religiozității creștine, în special ortodoxe (avînd în vedere că marea majoritate a populației anchetate s-a declarat aparținătoare cultului ortodox). La nivel comportamental, frecventarea serviciului de cult bisericesc a cunoscut, în zilele noastre, un serios declin.

[22] Gh. Vlăduțescu, *Critica interpretărilor teologice ale esenței, rolului și locului religiei în viața spirituală*, în *Educația materialist-științifică și umanist-revoluționară*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1987, p. 94.

[23] Vezi P. Berar, *Religia în lumea contemporană*, Editura Politică, București, 1983 ; I. Mariș, *Aspecte ale modernizării credinței în teologia radicală americană contemporană*, în *Rațiune și credință*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, pag. 260.

[24] Octavian Chețan, *Aspecte ale modernizării religiilor și consecințele sale asupra procesului de educație*, în *Teorie și metodă în educația materialist-științifică*, I. Tudosescu, Chiru Gica, O. Chețan (coordonatori), Editura Politică, București, 1988, p. 124.

Biserica nu mai polarizează viața comunităților urbane și rurale. Participarea la serviciul de cult nu mai reprezintă o normă comportamentală nici măcar pentru persoanele religioase ; mai mult de jumătate din persoanele considerate de noi ca avînd mentalitate religioasă au declarat că se duc rar la biserică. Doar 14% mărturisesc că merg la biserică „foarte des". Împrejurările în care cineva participă la serviciul de cult ajută la înțelegerea corectă a valorii descriptive și predictive a indicatorului „frecventarea lăcașului de cult", știut fiind că nu toți cei care, la un moment dat, iau parte la serviciul divin sînt religioși și nu toate persoanele cu mentalități religioase se duc la biserică în mod obișnuit. Din totalul ateilor, 56% au declarat că participă la serviciul de cult numai cu ocazia unor ceremonii speciale (cununia unor persoane apropiate, serviciul funebru etc.), 9% cu ocazia sărbătorilor religioase tradiționale ; credincioșii merg la biserică în mod obișnuit (58%), pentru a participa la marile sărbători religioase (31%) și la ceremoniile speciale (7%). Coroborînd datele referitoare la frecventarea bisericii și împrejurările în care aceasta are loc constatăm o profundă schimbare a religiozității de tip tradițional. În urmă cu numai o jumătate de secol, participarea la slujba bisericească conferea prestigiu, exprima integrarea socială a individului, era de la sine înțeleasă pentru orice credincios. În cadrul noului tip de religiozitate, conform *tezei transformării religiei într-o problemă personală* (Huszar Tibor, 1962 ; Wilson Bryan, 1982), îndepărtarea de biserică semnifică atitudinea critică față de ea și formarea unui tip de oameni religioși „în felul lor", care *filtrează* tradiția religioasă într-un mod personal [25]. Aceeași atitudine critică îi îndepărtează pe credincioșii „în felul lor" (preluăm terminologia utilizată de sociologul maghiar Tomka Miklos, 1977) și de cler. Criza religiei se manifestă și ca o criză a status-ului social al clerului. „Seminția aleasă", „preoția împărătească", menită prin *harismă* să conducă întreaga comunitate —

[25] Vezi Tomka Miklos, *Schimbarea socială — schimbare religioasă*, în *Orizonturi socialiste în sociologie*, *Buletin informativ*, nr. 1, Academia de Studii Social-Politice, București, 1985, p. 217.

după învățătura *Bibliei* — și-a pierdut, în foarte mare măsură, autoritatea și prestigiul în fața credincioșilor — mai puțin de 6% din totalul credincioșilor recurg, în mod constant, la sfatul preoților (pastorilor, predicatorilor etc.) în problemele deosebite pentru propria lor viață. O treime din populația caracterizată de noi ca religioasă declară că nu a cerut niciodată sfatul preoților în astfel de probleme. După opinia noastră, și acest fapt face parte din schimbarea religiozității, mutîndu-se accentul de pe latura instituționalizată a religiei, pe cea privată, personală. În cadrul noului tip de religiozitate sînt centrale trăirile interioare, intime, nu comportamentul manifest. O cincime din persoanele religioase recurg foarte des la rugăciuni și aproape 40% des (2% din persoanele religioase declară că nu au apelat niciodată la rugăciuni și 9% că au făcut acest lucru foarte rar). Pentru actualul tip de religiozitate, omagiul către divinitate nu mai este, în principal, public, ci privat.

Credincioșii „în felul lor" filtrează doctrinele teologice, aderînd foarte selectiv la ele, acceptînd, uneori aserțiuni contrare (atît dogmele religiei, cît și adevărurile științei), în multe chestiuni ideologice neavînd opinii sau abținîndu-se să-și exprime convingerile. Aproape o pătrime dintre religioșii „în felul lor" consideră dogma creării lumii de către Dumnezeu doar probabil adevărată, 13% nu au încă o opinie cristalizată în această problemă. Sigur, cei mai mulți (60%) consideră adevărată respectiva dogmă, dar 4% nu se sfiesc să o respingă. Pe de altă parte, tot în rîndul credincioșilor aparținînd noului tip de religiozitate se regăsesc 17% care apreciază ca adevărată teza materialist-științifică a indistructibilității materiei — lumea este veșnică și nu a fost creată de vreo forță supranaturală. Aceeași proporție (17%) o reprezintă cei care o consideră, „probabil adevărată". Nu se pot pronunța în această problemă trei din zece persoane religioase. În fine, 37% dintre religioșii la care ne referim resping teza materialist-științifică despre apariția și evoluția lumii.

Acceptarea unor teze contradictorii (atît ale religiei, cît și ale științei) indică o schimbare profundă a religiozității. Persoanele religioase nu mai resping în totalitate știința, adevărul ei ; doar 15% neagă faptul că știința reflectă realitatea (natura, societatea) prin cunoștințe adevărate, în timp ce de două ori mai mulți religioși acceptă valoarea de cunoaștere a științei (25% au anumite îndoieli și 31% declară că nu știu dacă știința reflectă adecvat realitatea). În rîndurile religioșilor „în felul lor" sînt tot mai mulți acei care consideră că în viitor știința va putea explica din ce în ce mai mult tainele lumii, contribuind la progresul societății. Aproape a treia parte din totalul persoanelor religioase acordă credit științei.

Această situație nu trebuie să ne surprindă. *Teza dublului adevăr*, potrivit căreia atît religia, cît și știința au adevărurile lor, elimină tensiunea psihică a *disonanței cognitive* specifică religiozității contemporane. Totodată, această situație impune strategii noi de combatere a religiei, în numele căreia sînt răstălmăcite adevărurile științei, încercîndu-se subordonarea ei. Oricîte renovări s-ar aduce religiei, ea rămîne, în continuare, o reprezentare iluzorie, la antipodul cunoașterii științifice.

Concluzii

Analiza secundară a cercetărilor sociologice privind fenomenul religios realizate în cadrul „Laboratorului interdisciplinar de educație materialist-științifică" al Academiei de Studii Social-Politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., a pus în evidență unele caracteristici ale procesului de *secularizare* în condițiile revoluției științifico-tehnice din țara noastră.

● O dată cu transformările revoluționare petrecute (cooperativizarea agriculturii, industrializarea, urbanizarea, sporirea stocului de învățămînt), numărul credincioșilor s-a redus continuu. La aceasta a contribuit eficient și activitatea de educație materialist-științifică desfășurată sub conducerea Partidului Comunist Român. Apreciem că, în prezent, doar 10—15% din totalul populației de peste 15 ani poate fi considerată credincioasă. Aceasta în-

seamnă că, raportat la volumul populației [26], de circa 17 milioane (persoane de 15 și peste 15 ani), la 1 iunie 1985, numărul credincioșilor este cuprins între 1,8—2,2 milioane de persoane *.

● În rîndul credincioșilor proporția cea mai însemnată o reprezintă persoanele în vîrstă de peste 60 de ani, femeile și cei cu nivel de școlaritate mai redus. Organizarea unor activități special destinate categoriilor socio-demografice cu tendințe mai accentuate spre religiozitate este de natură să sporească eficiența propagandei ateist-științifice.

● O mare parte din populația de azi a R. S. România (63%, adică între 10,6 și 11,2 milioane) este indiferentă față de religie, nu și-a format sau nu o interesează problematica religioasă. Această categorie de populație trebuie să fie orientată printr-o intensă muncă de educație materialist-științifică spre concepția revoluționară despre om, natură și societate.

● În cadrul activităților de educație materialist-științifică ar trebui, cu prioritate, să se demonstreze caracterul social-istoric al religiei, să se urmărească *desacralizarea* sărbătorilor religioase, evidențiindu-se incompatibilitatea de fond, cu toate încercările de „modernizare" sau „contemporaneizare", dintre ideologia religioasă și concepția revoluționară despre om, natură și societate. Totodată, în propaganda ateist-științifică se impune acordarea unei atenții sporite dezbaterii unor teme ca : materialitatea lumii, apariția vieții și evoluția omului, progresele cunoașterii științifice și progresul general al societății, superioritatea moralei comuniste în raport cu morala religioasă.

● O pătrime din populația de peste 15 ani a țării noastre (aproximativ 3,9—4,5 milioane) o reprezintă persoanele cu convingeri ateist-științifice. Marea majoritate

[26] *Anuarul statistic al R. S. România pe anul 1986*, Direcția Centrală de Statistică, București, 1987, p. 20.

* Pentru estimarea populației religioase, indiferente față de religie și atee, pornind de la eșantionul utilizat, s-a aplicat schema de probabilitate hipergeometrică.

o reprezintă membrii de partid și uteciștii, dar printre atei se regăsesc și multe persoane neîncadrate politic.

● Rezultatele analizei secundare a investigațiilor sociologice asupra religiozității susțin ipoteza *frustrare-submisivitate-religiozitate*. Ridicarea calității vieții — obiectiv fundamental al politicii Partidului Comunist Român —, reducerea progresivă a acțiunii factorilor de frustrare, educarea în vederea sporirii rezistenței la frustrare și eliminării submisivității, concomitent cu intensificarea propagandei ateist-științifice vor duce, în perspectivă, la restrîngerea tot mai accentuată a religiozității.

● În fine, cercetarea noastră a relevat constituirea unui *nou tip de religiozitate*, cu particularități distincte față de religiozitatea tradițională. Religioșii „în felul lor", aparținînd noului tip de religiozitate, privesc religia ca pe o *problemă personală*, mutînd accentul de pe latura instituțională a religiei pe cea privată. Ei *„filtrează"* într-un mod personal învățăturile religioase, acceptînd, în mod contradictoriu, atît adevărurile științei, cît și dogmele teologice.

Pentru sporirea eficienței activităților de educație materialist științifică considerăm că trebuie avute în vedere caracteristicile socio-profesionale și psiho-sociale ale persoanelor religioase, precum și schimbările survenite în structura religiozității.

PSIHOLOGIA RELIGIEI ȘI RELIGIOZITĂȚII

PAUL POPESCU-NEVEANU,
PETRE DATCULESCU

Toate sectoarele de cunoaștere au debutat istoricește prin demersuri elementare, naive, empirice și numai după căutări milenare au ajuns la modalitățile sistematice, raționale, demonstrative și aplicative ale științei. Dacă ne referim la psihic, la conștiința umană, în formele sale de conștiință socială și conștiință individuală, apoi aceasta reprezintă, neîndoielnic, cel mai complex și subtil fenomen din univers și, conform viziunii evoluționiste, ultimul și cel mai perfecționat și perfecționabil efect sau produs al dezvoltării universale.

Psihologia împotriva dogmei principale

Desprinsă de animalitate în urma unei sau unui șir de mutații genetice, specia umană, dotată cu un creier de excepțional potențial, a dăinuit datorită constituirii sociale, s-a impus prin progresive acumulări culturale și a intrat pe făgașul dezvoltării istorice. Astfel, individul uman, perisabil ca orice organism, nu mai apare doar ca exponent al speței sale biologice, ci în chip esențial reprezintă un exponent al societății și culturii, ajunse pe o anumită treaptă de dezvoltare istorică, pentru că numai datorită socializării, enculturației și angajării în procesul muncii el ajunge ființă vorbitoare, cugetătoare și conștientă. Evident nu dintr-o dată, ci în urma unei succesiuni de nenumărate generații ce preiau una de la alta zestrea culturală și o sporesc mereu. Istoria posedă această caracteristică esențială a continuității și a acumulărilor de experiență ce se transmit și se reconstruiesc progresiv.

Individul uman, devenit subiect al unei practici realizate instrumental și prin cooperare, subiect al unei comunicări, prin limba făurită în societate, al cunoașterii, prin modelele culturale ale epocii etc., ajunge, treptat, conștient de lume și, totodată, de sine. Trecem peste avatariile acestei deveniri. Destul să consemnăm faptul că percepțiile nu erau scutite de iluzii, cum nu sînt nici astăzi, că memoria era fragilă și strict dependentă de memoria grupului social, că instinctele, încă virulente, se ciocneau cu o inteligență firavă și erau contracarate de controlul valoric social, că gîndirea era încă împotmolită în concret, iar abstracțiunile produceau efecte ametitoare, halucinațiile și delirul nu lipseau și, fiind excepționale, păreau să fie miraculoase și semnificative (șamanii se impun prin ele), plăsmuirile imaginației erau cu greu detașate de realul obiectiv, în orice caz viselor li se acorda o mare însemnătate, iar stările emoționale emancipate în colectivitate copleșeau și limitau sfera organizărilor cognitive raționale.

Nu la nivel individual, ci prin sinteze culturale operate succesiv în istorie de către variate colectivități se ajunge, în legătură cu fenomenul morții, cînd o dată cu încetarea respirației și pulsului se suspendă și funcțiile psihice, la o concepție pneumatică asupra psihicului uman, devenit din componentă sau funcție a vieții o cauză primă a ei, o entitate localizată în inimă și asimilată cumva suflului respirator, de unde și vechile etimologii — psihe, seele, spirit, anima, suflet, duh ș.a. —, toate implicînd mișcare și respirație.

Tabloul prezentat rezultă pregnant din cercetările etnologice, care operează o sui generis arheologie psihoculturală și poartă semnăturile unor savanți de mare prestigiu.

Pentru știința psihologică, noianul de fapte ce marchează drumul cu nenumărate și inevitabile ocolișuri și

încurcături, dar și cu avansuri și deplasări spre conștiința clară și personalitatea clădită din valori umaniste, este instructiv și concludent. Ramura psihologiei istorice (tratînd obiectiv istoria spiritului uman) caută să ordoneze și să integreze acest material. Pe această cale, psihologia istorică se întîlnește cu istoria religiilor și credințelor, cu istoria gîndirii filosofice și morale, a creației artistice etc. Retroactiv, psihologia reconstituie premisele psihologice ale credințelor religioase și unele aspecte ale dezvoltării lor, prin aceasta contribuind la demistificarea a ceea ce se înscrie în sfera misticului.

Se știe că „materia primă" de care au uzat și pe care se sprijină plăsmuirile religioase constă în psihicul uman. Se pare că pentru om (ne referim la omul generic al filosofiei) cel mai uimitor și miraculos fapt a fost propria ființă, oricum excepțională în contextul natural, posedînd simțire, gîndire, imaginație, voință și fiind perturbată de iluzii, halucinații și vise, fiind îngrozită de moarte. Fie și obscură, conștiința de sine ca privilegiu, totuși, s-a răzbunat ; omul nu a fost în stare să se cunoască pe sine obiectiv (ar fi fost imposibil) și, căutîndu-și un sens de viață și negăsindu-l în lumea sa reală, și-a contrazis propria natură, plonjînd în ficțiune și înstrăinîndu-se de lume și de viață. A fost și aceasta o cale, istoricește inevitabilă dar nu și de nedepășit. Inițial, omul a identificat în sine forțe ce-i păreau autonome și de neexplicat, pe care le-a numit manu, atman, anima, spirit, suflet. A fost, de fapt, o evoluție culturală în care s-a instituit, prin cicluri de extrapolări și interpolări, un raport unitar între suflet și divinitate. Religia are la bază și exprimă tocmai această relație dintre sufletul nemuritor și divinitatea atotputernică. Ceva din divinitate este dat în om, iar omul participă la divinitatea ce-l completește. Ideea de suflet imaterial și autonom, străin, în esență, de corporal și material și infinit superior acestora prin nemurire este cheia de boltă a tuturor marilor religii care au dominat istoria. Ideea de suflet nemuritor nu este mai puțin importantă decît aceea de Dumnezeu sau spirit universal.

În succesiunea generațiilor, societatea dispune de o continuitate nelimitată a vieții ei spirituale sau culturale. Dar oare omul individual, ființa prinsă în mrejele credinței religioase, dispune de o prelungire a existenței spirituale dincolo de hotarul morții corporale ? Dacă nu, și totul dovedește că nu — nici astrele nu sînt eterne, soarele avînd „combustibil" doar pentru încă 6 miliarde de ani —, atunci se năruie principala coloană de susținere a boltei dogmelor religioase. Moare și Dumnezeu, pentru că el nu-i decît o construcție a spiritului uman și însuși apostolul Pavel spune că Dumnezeu nu este decît în cugetul credincioșilor.

Or știința psihologică, operînd interdisciplinar și convergent pe obiectul său specific, aduce dovezi categorice în sprijinul originii și dependențelor materiale ale conștiinței individuale și demonstrează că o dată cu moartea creierului se aneantizează și facultățile sale psihice. Sînt nenumărate argumente și dovezi în acest sens. Nu există nici una de sens contrar.

În univers nu există nimic altceva decît substanță materială (corpusculară), energie, ca modalitate materială, și informație sau relații informaționale, constînd în modelări cuantico-energetice ale unor stimuli și în orientarea după aceste modele. În natură, relațiile informaționale intervin numai în sistemele vii sau organisme. Dincolo de excitabilitate, relațiile informaționale, prin care se orientează și se reglează comportamentul, considerînd și stările ce le însoțesc, poartă numele de psihic.

Psihicul, ca formațiune energo-informațională, face parte din viața de relație și este principala componentă a acesteia. Fără organe de simț și sensibilitate, în genere, n-ar fi posibilă semnalizarea și reactivitatea selectivă, deci schimbul de substanțe prin care se asigură funcționarea organismelor. Psihicul reprezintă, deci, o modalitate a adaptării ce caracterizează viața în genere. Bionica este o disciplină fizico-tehnică modernă, care studiază subsistemele sensoriomotorii ale organismelor animale, în scopul construirii cu mijloace fizice a unor aparate care să îndeplinească aceleași funcțiuni (senzori,

reglaje, radar etc.). Etologia se ocupă, din perspectiva adaptării, de comportamentele animale în condiții naturale.

Pe scară filogenetică, evoluția funcțiilor psihofiziologice implicate în complicarea organismelor și a condițiilor lor de existență poate fi urmărită după dezvoltarea structurală tot mai diferențiată, complexă și perfecționată a sistemului nervos. Prin studii comparative și experimente, care, la animale, pot uza de mijloace dure (ex. vivisecția, intoxicarea etc.) se poate urmări pas cu pas raportul dintre funcțiile psihocomportamentale și structurile nervoase. După stadiul de corticalizare, de pildă, se stabilește corelativ potențialul de învățare și nivelul posibil al dezvoltării inteligenței sensoriomotorii.

În fapt, se urmărește istoria naturală a creierului omenesc, care, față de creierele animalelor superioare nu posedă decît ceea ce Pavlov numește „adaosuri extraordinare" — extensiunea lobilor frontali, centri ai vorbirii în temporal, multiplicarea zonelor asociative ș.a.

Este un salt calitativ întrucît creierul uman nu aduce cu sine o preadaptare instinctivă închisă, ci un potențial superior de disponibilități indefinite pentru învățare. Neurofiziologia și psihofiziologia au descoperit o serie de „mecanisme" fiziologice, biochimice, biofizice care mijlocesc memoria, operațiile intelectuale, reactivitatea emoțională, autoreglajul voluntar. Recent, s-a acordat un Premiu Nobel pentru descoperirea funcțiilor specializate ale emisferelor cerebrale, stînga asigurînd abstracțiunile, semnificațiile conceptuale, iar dreapta imaginile și orientarea spațială. Debilități mentale grave pot fi diagnosticate prin înregistrări electroencefalografice. Clinica neurologică și psihiatrică adaugă multe alte dovezi ale dependenței maladiilor psihice și a disfuncțiilor conștiinței de destructurări cerebrale, după cum traumele sau leziunile cerebrale produse într-o anumită zonă determină suspendarea funcțiilor sau relațiilor psihice aferente acelei zone. S-ar mai putea adăuga experiența cu substanțele psihotrope și efectele nefericite ale consumului de droguri, ce induc anumite stări emoționale, inclusiv

extazul. De fapt, unii oficianți ai vechilor culte orientale administrau astfel de substanțe pentru a facilita „uniunea cu divinitățile".

O foarte pregnantă demonstrație a implicării relațiilor informaționale în structuri material-energetice o constituie calculatoarele, ce au fost denumite și „creieri electronici", întrucît posedă inteligență și memorie artificială, sînt apte să se autoregleze și să conducă alte dispozitive. În acest domeniu se realizează mari progrese, schemele gîndirii logice fiind operaționalizate, ajungîndu-se la perceptroni, procesoare și așteptîndu-se a 5-a generație de computere, ce vor învăța, acumula experiență și, poate, obține și performanțe creative. Desigur, nu este vorba de psihic propriu-zis, cu acea modalitate subiectivă, afectiv-intelectuală ce este caracteristică omului. Dar este suficient să observăm că prin mijloace fizice se realizează operații intelectuale, se rezolvă ultrarapid probleme, deci se obțin acele efecte ce sînt proprii psihismului uman. Neîndoielnic, neuronii sînt mult mai complicați și plastici, stările subiective prezintă caracteristici deosebite etc. Dar atunci, de ce se refuză la 20 miliarde neuroni, prinși într-o arhitectonică prodigioasă, posibilitatea de a efectua, prin propria lor funcționalitate, ceea ce efectuează cîteva zeci de mii de semiconductori interconectați prin conductori metalici ?

Ca și față de alte domenii ale cunoașterii, teologii își retrag treptat interpretările de tip religios, pe măsură ce știința avansează cu explicațiile ei obiectiv-materialiste, și se refugiază în zonele încă obscure, insuficient clarificate. Astfel, de mult timp, psihismul animal nu mai este revendicat de spiritualiști. Se consideră, chiar, că la om există un strat bazal de psihism animal (sensibilitate, afectivitate primară, inteligență sensoriomotorie ș.a.), dar că dincolo de acestea, ceea ce în psihologie ține de categoria proceselor secundare, mentale (gîndire logică și imaginație, sentimente superioare, voință ș.a.), explicațiile științifice n-ar mai fi legitime, undeva fiind ceva în contigență cu divinitatea. Deci, este revendicat specificul uman și echivalat cu o forță supranaturală, suprasocială, etern-transcendentală și dată de divinitate, reprezentînd un fel de prelungire a ei. Psihismul ele-

mentar ar fi de altă natură decît sufletul, care, dacă este „dat" corpului omenesc, va putea și să „plece" din el în momentul de „exitus". Cu toate concesiile făcute științei, în esență, mitul despre sufletul nemuritor este apărat în fel și chip, pentru că numai astfel se poate menține „viața de apoi", pe care se întemeiază doctrinele religioase.

Știința nicidecum nu contestă spiritul, viața spirituală și caracterul ei definitoriu pentru om. Dimpotrivă, știința, cu deosebire științele sociale și umane, se pun în slujba dezvoltării spirituale și aceasta nu numai în ordinea cunoașterii, dar și a ascensiunii și cuprinderii valorilor superioare de Adevăr, Bine, Frumos. Dar, în interpretarea spiritualului, este o deosebire radicală între știință și teologie.

Spiritul sau sufletul (în principal, conștiința) nu este „dat". Obiectiv, s-ar putea menționa codul genetic ce programează dezvoltarea organismului după anumite modele. Dar și procesele de creștere și maturizare sînt dependente de interacțiunile cu mediul și de regimul de viață și activitate. Ereditatea nu oferă, însă, în sfera neuropsihică, decît anumite premise morfofuncționale, deci un potențial care este polivalent. Nu sînt „date" noului născut nici cunoștințe, nici operații intelectuale și module sintactice și logice și nici valori morale sau estetice. Toate acestea se dobîndesc prin socializare-enculturație, intensiv prin instrucție și educație, printr-un proces de construcție ce se eșalonează pe o succesiune legică de stadii pînă-n pragul vîrstei adulte. Psihologia genetică studiază această dezvoltare psihică implicînd emanciparea proceselor cognitive și reglatorii — motivațional-afective și voluntare —, global producîndu-se ascensiunea spre psihismul conștient, o dată cu extensiunea sferei subiective mentale, în care-și fac loc reprezentările, simbolurile, limbajul intern, actele intelectuale și trăirile afective, orientările finaliste, proiectele ideale etc. S-ar părea că știința mutilează realul prin analiză și explicații prozaice. Misterele se risipesc. Totuși, psihologia recurge și la metodologia sistemelor globalizante, constată emergența sistemului psihic ce se

echivalează cu creativitatea, se apropie de descrierea structurilor de invarianți prin care se definesc Eul și, în ansamblu, personalitatea.

Etnopsihologia, antropologia culturală, caracterologia au constatat, invariabil, un izomorfism între modelele culturale de bază din societate, miturile principale, structura limbii, organizarea familială și socială, inclusiv poziția de clasă, pe de o parte, și tipul de personalitate caracteristic pentru respectiva comunitate socială, pe de alta. Această construcție terestră, socială, în esență, profană (participarea sacrului religios nefiind obligatorie) a Eului social și spiritual, care îndeplinește și funcții privind lumea reală și propria ființă, nu justifică nicicum imanența spiritului și mutația Eului în cerul fictivei lumi transcedentale.

În sfîrșit, pentru că este vorba despre consumarea existenței individuale, care după D. D. Roșca este, totuși, tragică, cum s-ar mai putea susține un „exitus" al spiritului și o perenitate în sine a lui după experimentele de reanimare a celor cuprinși de moartea clinică? Se știe că recurgînd la tehnici adecvate „de vîrf", medicina contemporană reușește, în mod real uneori, „învierea din morți". Funcțiile organice pot fi reactivate și suplinite pînă întreg sistemul organic își reia cursul vital. Se știe, însă, diferitele subsisteme ale organismului își mențin o capacitate funcțională minimă împotriva refluxului descompunerii, majoritatea lor timp de 1—2 ore. Numai creierul, cu chimismul său hipercomplex, necesar pentru acea reactivitate polimorfă și rapidă pe care se întemeiază psihicul, își epuizează potențialul funcțional după un număr de minute (5—10) de anoxie (lipsă de oxigen), regresiunile chimice produse în neuroni devenind ireversibile, ceea ce se constată prin depresiunea biocurenților centrali. Rezultă că primul care moare este creierul ca organ al vieții spirituale, limitată la gestiunea vieții individuale, dar angajată fără termene în fluxul istoriei. Cînd în cultura profană, umanistă se vorbește despre spiritul viu volterian sau marxist se are în vedere perenitatea unei personalități prin contribuțiile sale creatoare de ordin valoric sau stilistic la ceea ce

este știința, umanismul, cultura, progresul social. Așa că este preferabilă, cu titlu metaforic, expresia hegeliană a întrupării spiritului în istorie.

Discuția despre spiritul divin nemuritor sau uman și muritor depășește limitele cognitivului și privește înseși strategiile sau sensul vieții. În această ordine a opțiunilor valorice, este foarte concludent un fragment din Graham Greene :

„— Se pare că nu credeți în Dumnezeu.

— Nu cred.

— Dacă Dumnezeu nu există, pentru mine totul pe lume este lipsit de sens.

— Iar pentru mine totul e fără sens dacă el există."

Se exprimă aici, limpede, opoziția radicală dintre opțiunea pentru Dumnezeu (religiozitate) și opțiunea pentru om (ateism umanist).

Studiul psihologic al fenomenului religios

În decursul dezvoltării sale, psihologia a urmărit sub unghiul ei propriu și fenomenul psihosocial și psihocultural al religiozității. Faptul că religiozitatea este un ansamblu de stări și raporturi foarte complexe și greu accesibile analizei științifice a făcut ca, inițial (în secolul trecut și la începutul secolului nostru), preocupările pentru religiozitate să fie sporadice. Abia începînd din anii '60 s-a constituit un sistem de cercetare psihologică a fenomenelor de religiozitate la nivel individual și colectiv. Astfel, psihologia s-a afirmat ca o disciplină indispensabilă atît în cunoașterea, cît și în analiza critică a fenomenului religios.

În acest sens, obiectivitatea studiului este și o contribuție la demistificare și ateism.

Din capul locului, în psihologie s-a impus ideea că religiozitatea trebuie privită ca orice alt comportament social învățat. Cu toate acestea, multă vreme psihologia religiei a fost, în mod păgubitor pentru ea, desprinsă de laturile sociale ale fenomenului religios. Ea studia exclusiv experiența religioasă a indivizilor, adică sentimentele, credințele și atitudinile lor față de supranatural. În același timp, sociologia se preocupa de evoluția istorică a religiei, de manifestările sociale ale religiozității și de relația dintre religie și diferite componente ale societății.

Într-un anumit sens, această distincție dintre obiectivele celor două discipline rămîne valabilă și astăzi. Dar în cercetarea modernă a fenomenului religios se afirmă în prezent noi modele de abordare teoretică și empirică, bazate pe îmbinarea variabilelor psihologice și sociologice, fără sacrificarea obligatorie a perspectivei specifice a psihologiei sau sociologiei.

Reflectînd noile modalități de abordare, ne propunem să prezentăm problematica actuală a psihologiei religiei, așa cum se structurează ea din sintetizarea celor mai relevante obiective și concluzii ale cercetărilor empirice asupra caracteristicilor religiozității la nivelul psihologiei individuale și de grup.

O problemă centrală o constituie *structura religiozității*, adică specificarea dimensiunilor psihologice care configurează psihologia religioasă și studierea caracteristicilor acestora. Problema structurii implică, de fapt, clarificarea întrebării despre specificul psihologic al religiozității. Așa cum vom vedea, diferite școli și curente psihologice au dat un răspuns diferit la această întrebare.

Un alt domeniu include *formele de expresie și gradienții* stărilor de religiozitate. Aceste aspecte, legate mai mult de fenomenologia socială a manifestărilor religioase, au o latură psihologică subiacentă și implicații directe pentru înțelegerea psihologiei religioase.

O sferă distinctă tratează problema cauzalității. Pe primul plan se află aici evidențierea factorilor și a structurilor interacționale care determină angajarea religioasă sau adoptarea de către o persoană a unui sistem de credințe religioase.

Relațiile dintre religiozitate și alte atitudini și caracteristici ale personalității reprezintă un domeniu tematic care a suscitat o atenție deosebită în ultimii ani.

În viziunea noastră, întemeiată pe principiile filosofice materialist-dialectice și istorice, ale umanismului socialist, concluziile oferite de psihologie în toate aceste domenii trebuie să servească la formarea gîndirii științifice și a atitudinii ateiste a oamenilor. De aceea, prezentarea noastră evidențiază necesitatea unui domeniu distinct, cuprinzînd problematica psihosocială a prevenirii și schimbării atitudinilor religioase.

Primele teorii

În decursul ultimilor 80 de ani a apărut o pluralitate de tendințe diferite în definirea și cercetarea psihologică a religiozității. Există și unele încercări de sistematizare. Dittes, care a scris cea mai importantă monografie în acest domeniu, menționează studii care abordează religia „dinăuntru", încercînd să izoleze factorii care compun structura psihologică a religiozității și abordări care privesc religia „din afară" și analizează atitudinile față de instituțiile și doctrinele religioase [1]. M. Ralea afirma, prin anii '30, că fenomenul religios poate fi văzut în intimitatea conștiinței sub formă de stări religioase psihice de extaz, de rugăciune, de remușcare, sau proiectat în afară, sub formă de cult sau rit [2].

Primele teorii psihologice despre religiozitate, apărute la începutul acestui secol, interpretau religiozitatea fie ca un impuls biofiziologic, fie ca o experiență internă, stranie și unică, preponderent emoțională.

Curentul *biopsihologic* considera că religiozitatea este o misterioasă dispoziție bio-nativă a omului, inclusă în toate acțiunile umane și capabilă să se actualizeze, adică să devină distinctă, în situații religioase. Starbuck scria că religiozitatea ar fi o „funcție" [3], iar Mc Dougall afirma

[1] Dittes, J. E., *Psychology of Religion*, în *The Handbook of Social Psychology*, ed. a II-a, vol. V, Reading, Hass, Adison-Wesley, 1969, p. 610.

[2] Ralea, M., *Scrieri din trecut*, vol. 1, Editura Minerva, București, 1972, p. 195.

[3] Starbuck, E. D., *The Psychology of Religion*, London, Walter Scotl, 1899.

că este un „instinct înnăscut" [4]. Ribot îl citează pe Renan, care compara religiozitatea cu „capacitatea înnăscută" a păsărilor de a-și construi un cuib [5].

Teoria lui Freud despre religie se înscrie în această orientare biologistă, considerînd religia ca fiind „psihologie proiectată în lumea exterioară" [6]. Prin aceasta, el destramă aparența suprapămînteasca a religiei și a reprezentărilor despre zei. Dar, în viziunea lui, istoric religia a apărut din conflictele intrapsihice ale omului, „săpate" în materia biologică și din experiențe nevrotice arhaice, determinate de neajutorarea infantilă a oamenilor față de supremația copleșitoare a naturii. Reproducerea religiozității în zilele noastre, Freud o pune tot pe seama conflictelor intrapsihice din perioada socializării și tot în asociere cu nevroza, determinată acum de conflictele inevitabile între interesul individual și cel colectiv în societate. Religiozitatea este considerată în doctrina lui o modalitate funcțională de canalizare a nevrozei în direcții care să nu dobîndească aparența anormalului și să prejudicieze viața persoanei.

Freud a fost primul care a analizat, din punct de vedere psihologic, modul în care plăsmuirile fantastice religioase pot deveni forțe de compensare a unor conflicte și frustrații psihoindividuale. În mod inevitabil, deformarea biologistă a esenței umane și deprecierea relațiilor și determinărilor socio-culturale au dus, în mare măsură, la discreditarea modelului psihanalitic al compensării. Dar, prin introducerea acestui mecanism ca principiu explicativ, Freud a marcat o contribuție importantă la abordarea psihologică a religiozității.

Un al doilea curent a fost cel *subiectivist*.

În cadrul acestei orientări, religiozitatea a fost derivată din conștiința individuală. Din punct de vedere

[4] Mc Dougall, W., *Psychology. The Study of Behaviors*, London, Williams and Norgate, 1926.

[5] Ribot, Th., *Psychologie der Gefühle*, Altenbung, Oskar Bonde, 1903.

[6] Freud, S., *Totem and Taboo*, New York, Norton 1962; *The Future of an Illusion*, New York, Doubleday 1957; *Gesammelte Werke*, vol. 4, London, 1974.

genetic, ea apărea ca „rezultat al activității spontane a psihicului individual, care o produce în mod arbitrar“ [7], iar din punct de vedere fenomenal, ca o trăire subiectivă unică, ireductibilă și cu o coloratură specifică de la individ la individ. Pentru a sublinia caracterul eminamente endogen și strict individualizat al religiogenezei psihice, psihologii subiectiviști au preferat să hipertrofieze componenta afectivă, în articulările ei obscur-resimțite și s-au ferit să reducă religiozitatea la credință.

Reprezentantul cel mai de seamă al acestui curent a fost William James. Deși s-a aflat pe poziții subiectiviste, James este considerat primul care a realizat o investigație psihologică științifică asupra religiozității, utilizînd principii și categorii de analiză psihologice [8].

Postularea experienței religioase ca instinct înnăscut sau ca formă unică și ireductibilă a conștiinței, racordată prin mecanismul credinței, al luminării bruște sau al extazului la regiunea transcendenței, a dus la abordări eminamente descripționiste și mistificatoare. Ele au neglijat originile sociale ale religiei și au disimulat faptul că religiozitatea individului reprezintă un fenomen psihosocial complex, generat de caracteristici socioculturale și de socializare specifice unui mediu ambiant, care interacționează ca o serie de variabile și dimensiuni particulare ale personalității individului.

Dar aceste orientări au ridicat, totuși, o serie de probleme importante. Pentru prima dată s-a pus întrebarea care sînt variabilele de bază din structura religiozității — emoții, credințe etc. — și s-a declanșat discuția dacă există variabile psihologice specific religioase sau variabilele sînt cele ale oricărui comportament, capabile să producă efecte și conexiuni specifice atunci cînd sînt asociate cu categorii religioase.

Aceste probleme aveau să-și găsească rezolvarea în cadrul unor abordări ulterioare.

[7] Ugrinovici, D. M., *Obiectul psihologiei religiei și locul ei în sistemul științelor*, în *Psihologia religiei*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 27.

[8] James, W., *The Varieties of Religions Experience*, New York, Modern Library, Random House, 1902.

Structura religiozității

Problema dimensiunilor. Începînd din anii '60, majoritatea studiilor psihologice consideră religiozitatea o variabilă discretă și complexă, cuprinzînd, de regulă, cel puțin o ideologie, practici ritualice, activități de susținere a organizațiilor religioase și sentimentul transcendenței sau al contactului cu supranaturalul [9].

Cele mai sofisticate studii asupra multidimensionalității au fost realizate de Glock și Stark. Ei au propus 5 dimensiuni fundamentale ale religiozității : experiența emoțională, ideologia religioasă, ritualul, dimensiunea intelectuală și dimensiunea consecinței [10]. Lenski propune două dimensiuni : „implicarea“ și „orientarea religioasă“, care poate fi de două feluri — aderență strictă la prescripțiile dogmatice și ritualice sau devoțiune exprimată prin acte religioase de natură privată.

În ciuda postulării multidimensionalității, autorii tind să considere că, în structura factorilor, unul are o semnificație mai mare decît ceilalți. De regulă, acest factor este contactul afectiv cu transcendența, adică cel mai vag și mai ambiguu dintre toți. După Glock și Stark, însă, credința este componenta cea mai semnificativă a religiozității.

Din păcate, încercarea de a stabili dimensiuni bazale, universale ale religiozității nu ține seama de diversitatea și specificitatea manifestărilor individuale și interculturale ale fenomenului religios. Ceea ce la un individ, grup sau societate poate să fie un factor de religiozitate, la alți indivizi, grupuri sau societăți poate să nu aibe nici o legătură cu religia. Problematică ni se pare și ipostazierea unei componente afective distincte a religiozității, desprinsă de credințele și comportamentele religioase. În sfîrșit, cercetările noastre empirice au arătat,

[9] Clark, W. H. (b), *The Psychology of Religion*, New York, MacMillan, 1958 ; Thoules, R. H., *An Introduction to the Psychology of Religion*, ed. a II-a, Cambridge, The University Press, 1971.

[10] Glock, C., Stark, R., *Religion and Society in Tension*, Chicago, Rand McNally, 1965.

în mod clar, că structura religiozității nu are nici pe de parte coerența internă pe care i-o atribuie autorii dimensiunilor universale. Arareori sînt prezente toate dimensiunile și, de cele mai multe ori, fiecare dimensiune în parte apare mai degrabă ca un amalgam eclectic de elemente laice și religioase, decît ca o entitate religioasă consecventă [11].

Pentru a avansa o definiție proprie a psihologiei religioase mai sînt necesare cîteva precizări. Este clar că religiozitatea include un ansamblu de caracteristici psihologice ale personalității, dobîndite în anumite împrejurări de viață. Premisa și principiul integrator al acestor trăsături este credința într-o forță fictivă, supranaturală. Așa cum ideea de supranatural este elementul central al oricărei religii, tot astfel, credința în existența obiectivă a supranaturalului este trăsătura psihologică definitorie a oricărei religiozități și vehiculul principal al înstrăinării religioase.

Din punct de vedere formal-psihologic, înstrăinarea religioasă a personalității are loc pe căi cognitive, afective și finalist volitive [12]. Evident că toate structurile implicate în acest proces sînt de factură transreligioasă și anterioare oricărei religiozități. Credințele, emoțiile, trebuințele, comportamentele religioase nu reprezintă altceva decît deturnări religioase ale capacității universale a oamenilor de a crede, de a avea emoții și trebuințe, de a manifesta un comportament.

O ultimă subliniere se referă la faptul că religiozitatea exercită o anumită funcție pentru individ. Ea dobîndește un fel de valoare instrumentală. Dar datorită caracterului iluzoriu și mistificator al credinței religioase, funcționalitatea psihologică a religiei are o finalitate

[11] Datculescu, P., *Educația materialist-științifică a tineretului : cercetări psihosociale*, Editura Politică, București, 1980 ; Bălașa A., *Particularități ale procesului de secularizare în societatea socialistă*, în *„Viitorul Social"*, mai-iunie 1987.

[12] Popescu-Neveanu, P., *Imperativele progresului și religia*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1972, p. 17—18 ; *Curs de psihologie generală*, vol. II, Universitatea din București, 1977, p. 390.

negativă degradantă în ordinea tuturor valorilor care stau la baza realizării autentice a ființei umane.

În perspectivă psihologică, considerăm că *religiozitatea este un sistem de credințe, reprezentări și practici cu suport afectiv, în relație cu supranaturalul, învățată în variate faze ale vieții individului și orientată spre compensarea iluzorie a unor limitări ale resurselor sale subiective sau obiective, reale sau închipuite.*

Pornind de la nivelul teoriei generale se impune, mai întîi, examinarea în detaliu a elementelor componente ale psihologiei religioase.

Convingeri și credințe — o perspectivă cognitivă. Spunem că o persoană are convingeri științifice sau religioase, că x crede cutare lucru, iar y nu crede etc. Dar ce înseamnă a crede ? Problema convingerilor este una dintre cele mai complicate teme ale psihologiei cognitive. Abordarea ei este indispensabilă pentru înțelegerea dimensiunii cognitive a religiozității, dar și a orientării ateiste a personalității.

O persoană crede o multitudine de lucruri, cu o tărie mai mare sau mai mică. Cînd certitudinea unei „credințe" e mare spunem că sîntem convinși de lucrul respectiv. Gradientul credinței sau al „crezării", cum spun logicienii, este o problemă care interesează pedagogia, semantica sau vorbirea curentă. Din punct de vedere psihologic, a crede, „crezare", convingere, credință desemnează aceeași categorie cognitivă distinctă. În analiza ei preferăm utilizarea conceptului de convingere în echivalență cu belief (engl.), vera (rus.), Glaube (germ.).

Convingerile constituie perceperea de către subiect a faptului că un obiect sau o persoană are anumite caracteristici, calități sau atribute, sau este legat de alt concept, obiect sau persoană [13]. La baza tuturor acestor judecăți pare să stea o dimensiune comună de probabi-

[13] Fishbein, M., Ajzen, J., *Belief, Attitude, Intention and Behaviour : An introduction to theory and research*, London, Adison-Wesley, 1975.

litate. Oamenii diferă în ceea ce privește puterea convingerii pe care o dețin. De aceea, în ultimii ani, convingerile nu mai sînt primordial analizate în relație cu o evidență axiomatică sau categoria demonstrată, ci în legătură cu conceptul de probabilitate subiectivă, adică cu opțiunile subiective în situații de alegere sau de conflict valoric [14].

Fundamentul capacității universale a omului de a crede, de a fi convins de ceva nu este încă elucidat. După Young, „credințele" sau convingerile sînt disponibilități psihologice fundamentale, bazate pe capacitatea intrinsecă a creierului uman de a avea încredere. Această capacitate ar permite individului să construiască programe care utilizează asemenea convingeri [15]. S-ar putea ca la originea capacității de a crede să nu fie numai învățarea, ci și un factor ereditar. Aceasta nu înseamnă că omul se naște cu convingeri, ci că, probabil, creierul dezvoltă un program care atașează la baza operațiilor mentale un factor de încredere. Noi (P.-N.) [16] am caracterizat convingerea ca o idee sau propoziție „implantată" afectiv, deci care dincolo de logic este necesară sau trebuincioasă subiectului uman, are valoare pentru el.

În orice caz, pentru om, capacitatea de a crede este esențială. Amintim că P. Janet afirma că subiectul uman dispune de două facultăți principale : cunoaștere și credință. Fără convingere nu putem avea încredere nici în experiența noastră senzorială, nici în propoziții analitice de tipul „2 + 2 = 4", nici în propoziții sintetice, ca, de pildă", soarele va răsări mîine". De fapt, fără încredere omul n-ar putea face un pas în ambianța sa înconjurătoare.

Convingerile tind să se organizeze în structuri congruente. Rokeach [17] sugerează o organizare orizontală și

[14] Popescu-Neveanu, P., *Dicționar de psihologie*, Editura Albatros, București, 1978, p. 148.

[15] Young, J. Z., *Programs of the Brain*, Oxford Univ. Press, 1978, p. 251.

[16] P. Popescu-Neveanu, *Psihologie școlară*, Tipografia Universității, București, 1987, p. 272.

[17] Rokeach, M., *The organization and modification of beliefs*, în E. P. Hollander, R. G. Hunt, edit., *Op. cit.*, p. 374—383.

una verticală a convingerilor. El descrie un palier orizontal, de la convingere la neconvingere, și unul vertical ; distinge, mai întîi, convingerile „primitive" sau axiomatice, apoi cele care emană de la o „autoritate" oarecare și, în sfîrșit, cele „periferice", cu grad mare de labilitate. Bem folosește o stratificare similară, dar mai detaliată [18]. Interesante sînt convingerile primitive. Ele sînt acceptate, fără a fi puse la îndoială, fie pentru că sînt împărtășite de toți în societate — de exemplu, „pămîntul este rotund" —, fie pentru că nu pot fi verificate de alții, ca, de pildă, „l-am simțit pe Dumnezeu".

Convingerile pot fi absolute, nerationale și lipsite de dovezi. În această categorie se înscriu credințele religioase. Tertullian spunea „credo quia absurdum", deci „crede ceea ce este absurd", sau „cu toate că e absurd". Credința religioasă se racordează direct la obiectul ei, fără intermedierea doveditoare a cunoștințelor. Este o scurtătură sau o propoziție comprimată, cu un grad înalt de convenționalitate.

Încă nu se știe exact cum se formează în minte convingerile absolute, inclusiv cele de tip religios. În general, mecanismul formării convingerilor este insuficient cunoscut. Se menționează mai degrabă surse decît mecanisme. Se consideră că o convingere poate rezulta din dovezi perceptive, dovezi logice, autoritate științifică, experiență subiectivă, relații afective [19]. Sarhin, Taft și Bailey menționează autoritatea, analogia, raționamentul inductiv și teoria [20]. Fishbein și Ajzen pun la baza formării convingerilor observația directă (convingeri descriptive), o inferență de la altă convingere (convingere inferențială) și o sursă care afirmă ceva (convingere informațională) [21]. Mulți autori arată, inclusiv pe baze expe-

[18] Bem, D. J., *Beliefs, Attitudes and Human Affairs*, Belmont, Calif. Brooks/Cole, 1970.

[19] Rot, N., *Confidence in judgements of various psychological structures*, în *Acta Instituti Psichologici*, Universitatis Zagrebiensis, Zagreb, 1961.

[20] Sarhin, T. R., Taft, R., Bailey, D. E., *Clinical Inference and Cognitive Theory*, New York, Holt, Rinehart și Winston, 1960.

[21] Fishbein, M., Ajzen, J., *Op. cit.*, 1985, p. 134.

rimentale, că, în mod frecvent, oamenii inferă convingerile din comportamentul lor. Pre-angajarea este urmată de instalarea unor convingeri derivate din acțiune.

Considerăm că pentru formarea credințelor religioase deosebit de relevante sînt : o anumită autoritate, pre-angajarea în acțiuni religioase și anumite strategii nonraționale utilizate de oameni pentru atingerea consistenței cognitive.

O autoritate religioasă (Biblia, spre exemplu) poate constitui o sursă de formare a credinței în supranatural. La fel și prea-angajarea. Este cunoscută exploatarea de către biserică a pompei ceremonialurilor religioase pentru a susține religia împotriva atacului rațiunii și științei.

Strategiile de atingere a consistenței cognitive sînt mai subtile și mai complicate. Un număr mare de autori au arătat că, pe plan mental, se manifestă numeroase conflicte între cogniții adverse, cunoștințe și dorințe, aspirații și percepții obiective etc., și au descris existența unui impuls general spre consistență [22].

Uneori, consistența cognitivă este realizată în direcție logică, alteori, însă, ea se rezolvă „psiho-logic" [23]. McGuire evidențiază două strategii : „gîndirea logică", adică tendința convingerilor de a fi consistente unele cu altele și „gîndirea deziderativă", adică tendința unei persoane de a acomoda convingerea cu dorințele ei. După McGuire forța convingerii unui individ este o funcție a convingerii sale în premisele pe care se sprijină, plus o anumită modificare indusă de deziderabilitate, de gîndirea deziderativă [24].

Așa se explică faptul că, deși o convingere va fi, întotdeauna, acceptată numai pe baza a ceea ce pare a

[22] Berlyne, D. E., *Structure and Direction in Thinking*, New York, John Wiley and Sons, 1965 ; Abelson, R. P., *Psychological Implication*, în P. Abelson (edit.), *Theories of Cognitive Consistency*, Chicago, Rand McNally, 1968 ; McGuire, W. J., *Cognitive consistency and attitude change*, în *Journal of Abnormal Social Psychology*, 1960, p. 60 ; Festinger, L., *An Introduction to the Theory of Dissonance*, în E. P. Hollander, R. G. Hunt, *Op. cit.*, 1967, p. 347—358.

[23] McGuire, W. J., *Op. cit.*, 1960.

[24] Abelson, *Op. cit.*, 1968.

constitui o rațiune temeinică, nu e de loc nevoie ca rațiunile să fie într-adevăr temeinice. Este suficient ca ele să-i apară astfel celui care crede, iar acest lucru nu derivă numai din imperfecțiunile logicii, din ilogisme și alogisme, ci și din modificările deziderative psiho-logice ale conținuturilor cognitive [25]. Faptul că oamenii reușesc să creadă în ceea ce vor să creadă este demonstrat de istoria îndelungată a ghicitoriei, a manticii, astrologiei și a tuturor credințelor religioase.

Dimensiunea comportamentală. Religiozitatea include o varietate de comportamente cu caracter religios. Cele mai răspîndite sînt frecventarea instituției de cult, rugăciunile, participarea la ceremonialuri religioase, verbalizarea credinței față de persoane necredincioase în scopuri justificative sau de prozelitism.

Sociografia practicilor și afilierilor religioase reprezintă o problemă de care se ocupă sociologia religiei. Psihologia încearcă să stabilească în ce măsură aceste comportamente reprezintă indicatori ai unei atitudini religioase structurate la nivelul personalității. În cercetarea empirică, rezolvarea acestei probleme are loc prin evaluarea comportamentelor pe o scală bipolară de intensitate sau favorizare. Unul din primele instrumente cu această intenție a fost realizat de Thurstone și Chave [26]. Scala lor și-a propus să măsoare atitudinea față de instituțiile și ritualurile religioase și a fost mult folosită în ultimii 40 de ani. Între timp, studiile psihosociale de măsurare a atitudinilor religioase s-au dezvoltat considerabil.

O problemă la fel de importantă este determinarea funcției psihologice a comportamentului religios. În cercetări realizate de noi (P.D.) asupra tinerilor religioși [27] s-a constatat că la baza comportamentelor se află sindromuri motivaționale compuse din motive religioase și extrareligioase. Astfel, motivele frecventării cultului sînt

[25] McGuire, W. J., *Op. cit.*, 1960.

[26] Thurstone, Iv., Chave, E., *The Measurement of Attitudes*, Chicago, University of Chicago Press, 1929.

[27] Datculescu, P., *Op. cit.*, 1980, p. 143—145.

interesul doctrinar, trebuințe sociorelaționale, expresia cultural-artistică religioasă. Rugăciunea este susținută de efectul catarsic, dar are și funcție de validare iluzorie a credinței. Un asemenea rol de spulberare a „duhului" și de înlăturare a disonanței cognitive prin autoîntărire îl are și verbalizarea credinței. În sfîrșit, la baza ceremonialurilor se află o trebuință general umană de exacerbare simbolică emoțională a unor evenimente cu semnificație personală.

Dimensiunea afectivă. Emoțiile religioase constituie substraturi care acompaniază credințele și comportamentele. Dar ele pot fi privite și ca entități sau variabile psihice distincte. În această ipostază, le definim ca reactivități emoționale față de împrejurări fictive, redate în materie ideativă sau simbolică religioasă și concretizate în pietisme, iertare, adorație oarbă a unei puteri închipuite, umilință, resemnare fatalistă, speranță zadarnică, euforie și consolare neîntemeiată, teama de forțe închipuite [28].

Pentru cercetarea religiozității, o importanță deosebită are clarificarea genezei emoțiilor religioase sau a modului în care se formează tonalitatea afectivă a diferitelor credințe și comportamente. Problema poate fi rezolvată teoretic și empiric în cadrul unui model analitic descris prin conceptul de „împrejurare de viață" și introdus de noi în teoria afectivității [29].

În conformitate cu acest model, afectivitatea este explicată ca „trăirea nemijlocită a împrejurărilor de viață, în care ansamblul condițiilor subiective se confruntă cu ansamblul condițiilor obiective prezente, evocate sau proiectate" [30]. Pentru trăirea religioasă, planul proiecției este crucial. Emoția religioasă ia naștere prin trăirea condițiilor subiective, în asociere cu contextul obiectiv prezent și cu o condiție proiectată în domeniul supranatural. În mod specific, distingem trei modalități de producere a emoțiilor religioase : *evaziunea, transpoziția doctrinară* și *învățarea „rolurilor afective"*.

[28] Popescu-Neveanu, P., *Op. cit.*, 1978, p. 390.
[29] Popescu-Neveanu, P., *Op. cit.*, 1977, p. 486—493.
[30] Popescu-Neveanu, P., *Op. cit.*, 1977, p. 488.

Evaziunea descrie prezența individului în situații de graniță : boală, decepție, eșec etc. Trăirea condițiilor subiectiv-obiective poate deveni religioasă prin proiectarea unei alternative rezolutive orientate spre supranatural.

Transpoziția doctrinară se referă la autotranspunerea individului în stări de irelevanță, inadecvare, culpabilitate sau, dimpotrivă, de imunitate, euforie etc., așa cum prescriu doctrinele religioase. Emoția religioasă ia naștere din trăirea stărilor subiective autoinduse, în asociere cu cerințele afective obiective impuse de religie. Astfel, iau naștere emoții față de emoții și sentimente față de sentimente, în scopul integrării personalității pe terenul ideologiei religioase.

Învățarea „rolurilor afective" desemnează copierea de către individ a unor modele de reactivitate emoțională prescrise de apartenența la o religie sau alta.

Probabil că multe din emoțiile care iau naștere pe aceste căi nu sînt artificiale. Dar, sub raportul particularităților genetice și finaliste, ele definesc o personalitate alienată.

Intensități și forme de expresie ale religiozității

Se consideră că există grade de religiozitate. Cel mai frecvent întîlnim distincția între religiozitatea periferică, atrofiată, oarecum convențională, și religiozitatea intensă, concretizată prin stări de transă, bigotism și fanatism religios. Încă Williams James distingea între religie sau „obicei anodin" și religiozitate ca febră acută. Unii autori preferă termenii de religiozitate secundară, legată preponderent de păstrarea unor obiceiuri, tradiții, ritualuri și a unor credințe periferice, și religiozitatea primară, caracterizată printr-o concepție religioasă dominantă despre lume. Clark evidențiază 3 grade de intensitate : comportamentul primar, cu credințe și comportamente religioase integrate, comportamentul secundar, cu stări religioase tranzitorii, concretizate în ritualuri conjuncturale,

și comportamentul terțiar, constînd din manifestări mimetice, rutiniere preluate mecanic în procesul socializării [31].

Diversitatea fenomenologică a comportamentului religios pare a fi, însă, mai mare decît numărul gradienților de religiozitate. Diversitatea fenomenologică se referă la polimorfismul psihologic al religiozității, în sensul multitudinii formelor pe care le îmbracă credința în supranatural. Aceeași iluzie construită în modalități culturale și psihologice diferite. Divinitatea este uneori invocată în forma prescrisă de doctrina religioasă, alteori ea este concepută de un credincios în manieră personală.

Se face distincția între religiozitatea explicită, publică, formalizată, diferențiată și religiozitatea într-o formă subiectivă, intimă, exprimată mai degrabă prin orientări generale, standarde și valori fundamentale etc. [32]. Allport distinge între religiozitatea motivată extrinsec și cea motivată intrinsec [33], Vernon se referă la măsura „directă" și indirectă a religiozității [34], iar Allen și Spilka deosebesc religiozitatea „consensuală" de cea „angajată" [35].

Există și alte diferențieri în conținutul psihologiei religioase. Superstițiile, credințele magice, în zodii, în ghicitorie, în farmece, în blesteme se deosebesc întrucîtva de orientările religioase propriu-zise. Apoi, în colectivitățile umane întîlnim fenomene frecvente de sacralizare, re-sacralizare, neosacralizare, apar noi „religii" și religii camuflate. Multe afirmații pseudoștiințifice, îndeosebi cele despre capacități paranormale ale unor indivizi, reconstituie, de fapt, supranaturalul „în spatele" lumii reale, adică în pretinse proprietăți enigmatice ale fenomenelor naturale.

---

[31] Clark, W. H., *The Psychology of Religion*, New York, MacMillan, 1958, p. 24—25.

[32] Dittes, J. E., *Op. cit.*, 1969, p. 619.

[33] Allport, G. W., *The Individual and his Religion*, New York, MacMillan, 1950.

[34] Vernon, G. M. *Measuring Religion : Two Methods Compared*, in *Review of Religions Research*, 3, 1962, p. 159—166.

[35] Allen, R. O., Spilka, B., *Committed and Consensual Religion*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 1967, p. 191—206.

În cercetările efectuate de noi asupra religiozității la tineri am preferat un model tipologic care integrează variabilitatea intensității și conținutul substanțial al comportamentului religios. Au fost puse în evidență trei forme de manifestare a religiozității, fiecare cu trei grade de intensitate, pe o măsurătoare standard : religiozitatea intrinsecă — bazată pe credințele religioase fundamentale ; religiozitatea tradiționalistă — legată de datini, obiceiuri, tradiții, ceremonialuri ; religiozitatea magico-ocultă — referitoare la un amalgam de credințe și interpretări mistice pseudoștiințifice, iraționaliste [36].

Cauzele religiozității

Majoritatea teoriilor privind cauzalitatea religiozității la nivelul psihologiei individuale evidențiază rolul unor factori ca : socializarea familială, diferite forme de influențare socială directă, ignoranță, deficiențe de personalitate și modificări psihopatologice. Mulți autori s-au oprit la o singură circumstanță etiologică, în timp ce alții, mai puțin numeroși, au încercat să construiască modele explicative, compuse din variate combinări ale factorilor menționați.

Principala problemă a cauzalității este că la baza opțiunii religioase nu stă decît rareori un singur factor. Teoriile care pun accentul pe socializarea familială nu reușesc să explice de ce mulți tineri care au primit o educație religioasă dezvoltă atitudini ateiste, iar tineri care au crescut într-un climat familial ateist sau indiferent față de religie ajung să adopte orientări religioase.

Cazul cel mai notoriu este complexitatea relației dintre religiozitate și nivelul de cultură. Într-un anumit fel, incultura poate fi un teren favorabil misticismului, iar, din punct de vedere statistic, misticii sînt mai numeroși printre inculți decît printre cei cultivați.

---

[36] Datculescu, P. (s.a.), *Imaginea științei și convingeri științifice la tineretul anilor '80*, în *Tînăra generație a României anilor '80*, Editura Politică, București, 1987.

Dar tot atît de real este și faptul că nu toți oamenii mărginiți sînt mistici sau ușor de covertit la misticism, iar în rîndul indivizilor cu atitudini mistico-religioase găsim destule persoane care au un nivel cultural-științific și capacități mentale dezvoltate.

O valoare superioară au modelele explicative bazate pe interacțiunea mai multor factori relevanți în etiologia religiozității. Există un număr de încercări valoroase [37]. Totuși, multe modele cauzale au o putere explicativă scăzută, pentru că nu înglobează toate circumstanțele care pot determina un individ să devină credincios.

Opțiunea noastră se înscrie în direcția viziunii plurifactoriale și stadiale. Considerăm că la baza religiozității se află două sisteme de factori : *influențarea* religioasă și *funcționalitatea pragmatică* a sistemului de referință religios [38].

Atît influența, cît și iluzia funcționalității religioase pot să se manifeste în foarte multe feluri și să determine varietatea tipologică a religiozității. Dar, paradigma sau schema psihologică fundamentală a producerii oricărei forme de religiozitate include, întotdeauna, un vector comunicațional și o finalitate pragmatică subiectivă.

Influențarea religioasă. Influențele religioase se propagă pe multe căi și cu intesități diferite. De la prezența în sine a manifestărilor instituționale, ideologice și simbolice ale religiei în cadrul societății, pînă la acțiunile de prozelitism ale unor culte și persoane religioase. De la socializarea familială religioasă coercitivă, pînă la influențe religioase sporadice și diluate din diferite medii sociale și relații interpersonale.

---

[37] Lofland, J., Stark, R., *Becoming a World Saver : A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*, in *American Sociological Review*, 30, 1965.

[38] Datculescu, P., *Op. cit.*, 1980 ; *Cercetări științifice de sociologia și psihologia religiei în sprijinul educației materialist-științifice, ateiste a tineretului*, în *Îndrumar pentru educația materialist-științifică și umanist-revoluționară a tineretului*, Editura Politică, București, 1985.

Cu cît influențarea este mai puternică, cu atît religiozitatea tinde să fie mai intensă. Socializarea religioasă coercitivă, care începe în fragedă copilărie, de obicei în cadrul familiilor de credincioși, are efectele cele mai mari, pentru că învățarea comportamentului religios se identifică cu formarea progresivă a caracteristicilor intelectuale și psihomorale ale personalității.

Influențarea religioasă direcționată, sistematică și susținută poate fi înțeleasă cel mai bine cu ajutorul categoriilor analitice ale psihologiei persuasiunii. În expresia lor coercitivă, toate formele de persuasiune religioasă utilizează principii identice sau foarte similare : prescrierea rigidă și exclusivistă a orientărilor și atitudinilor religioase ; izolarea individului față de relații sociale care sprijină atitudini nereligioase ; crearea unui sprijin social pentru formarea atitudinilor religioase ; utilizarea recompenselor și sancțiunilor manipulative.

De regulă, persuasiunea coercitivă urmărește determinarea unei conversiuni, care implică schimbarea totală a identității personale. Are loc o dizolvare treptată a eului și o disjuncție față de tot ceea ce a fost înainte. Se schimbă nu numai comportamentul, ci și gîndirea și bazele motivaționale ale comportamentului.

În medii închise, persuasiunea religioasă coercitivă se realizează, cel mai adesea, printr-o combinare a presiunilor psihice cu presiuni fizice ambientale. Studiile făcute în ultimii ani arată că toate sectele și grupările religioase fanatice, care se izolează și se opun cu ostilitate societății și lumii în care trăiesc, folosesc o mare varietate de tehnici de „monitorizare a minții", de destrămare a personalității și de manipulare a comportamentului. Aceste tehnici includ privarea prelungită de somn, subnutriție, posturi îndelungate și frecvente, epuizare fizică prin eforturi excesive și fără o motivație plauzibilă, îndoctrinare obsesivă și fantasmagorică, crearea unor stări extatice, prin hipnoză, care se transformă în autohipnoză, tensionarea relațiilor interpersonale, inducerea constantă a culpabilității, hipertrofierea slăbiciunilor adaptative, suspendarea vieții private și a altor elemente ale individualității.

Cercetările noastre asupra tinerilor expuși la persuasiune religioasă sistematică, în familii de adepți ai unor culte neoprotestante, au stabilit un interval de tranziție de la comportamentul religios formal și conformist la religiozitatea din convingere personală. Astfel, după o perioadă variabilă de influențare, momentul convertirii depline apare, cel mai frecvent, în perioada adolescenței tîrzii, în intervalul de vîrstă 17—20 de ani [39]. Probabil că o contribuție mare o au unele procese de restructurare și dezorganizare tranzitorie a personalității care survin în adolescența tîrzie, îndeosebi expansiunea fanteziei și a resentimentelor, preocuparea intensă pentru destinul propriu, meditații adînci asupra valorilor, conturarea unui sens în viață și a unei imagini despre lume, adîncirea conștiinței de sine și sporirea eforturilor de autocunoaștere și autoproiectare [40].

Dimensiunea funcțional-pragmatică. Alterarea irațională, mistică sau religioasă poate să apară funcțională unei persoane la nivel social-comunitar, cognitiv sau în situații de stress emoțional. Acceptarea unei explicații sau a unui rol religios are întotdeauna o funcție pragmatică. Este o modalitate de compensare iluzorie a unor limitări ale resurselor subiective sau obiective ale personalității. Pavliuk scrie în acest sens : „Materialele rezultate din cercetările concrete arată că și în societatea socialistă religia și-a păstrat, pentru o bună parte din oameni, rolul său iluzoriu, de compensare a realității existente. Și astăzi religiozitatea apare adesea și se păstrează ca o reacție la imposibilitatea sau incapacitatea omului, în anumite condiții, de a-și satisface prin mijloace reale trebuințele sale sociale, spirituale, estetice, etice /.../" [41]. Nu este deloc nevoie ca limitările obiective sau subiective să fie reale. Este suficient ca persoana să fi fost învățată să considere că se confruntă cu anumite limitări.

[39] Datculescu, P., *Op. cit.*, 1980, p. 112.
[40] Popescu-Neveanu, P., *Op. cit.*, 1978, p. 26—27.
[41] Pavliuk, V. V., *În legătură cu problema „trebuințelor religioase"*, în *Psihologia religiei*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 139.

Nivelul social-comunitar. Funcționalitatea poate să apară la nivelul contactului individului cu grupul religios și cu obiceiurile și tradițiile religioase structurate în cadrul unei culturi. Legăturile cu grupul religios oferă, uneori, acces la sprijin emoțional, material, cognitiv, modelînd percepția subiectului în sensul dobîndirii senzației că este iubit, stimat, acceptat [42].

În cercetările noastre, întrebînd subiecții religioși ce îi atrage cel mai mult la activitatea cultului pe care îl frecventează, 65 la sută din ei au pus accentul pe legăturile emoționale puternice între membri, iar 35 la sută s-au referit la elemente estetice și atractive ale unor activități comune, cu conținut religios [43]. Se pare că, în genere, atașamentul emoțional nu se realizează față de sistemul de credință, ci față de grupul care îl împărtășește [44].

Dar relația individului cu grupul religios s-ar putea să nu fie eminamente funcțională, chiar pentru aderenții care lasă impresia că îi atribuie o importanță deosebită. Încă Durkheim arătase că grupurile religioase pot fi funcționale pentru unii și disfuncționale pentru alții. Ele pot oferi sprijin, dar introduc și constrîngeri și reclamă, la rîndul lor, o reciprocizare a sprijinului primit. Aprofundarea acestor rupturi este utilă în ordinea dezînstrăinării și dezafilierii religioase.

Nivelul cognitiv. Pe plan cognitiv, explicațiile religioase pot suplini, uneori, un anumit deficit instrucțional. Dittes citează studii empirice, care arată că subiecții religioși tind să dețină un nivel de inteligență și educațional mai redus [45]. Bieltz demonstrează că lipsa de in-

[42] Cohen, Sh., Symw, L. S., *Social Support and Health*, Academic Press, 1985 ; Jacobson, D. E., *Types and Timing of Social Support*, in *Journal of Health and Social Behaviour*, 1986, 27, p. 250—264.
[43] Datculescu, P., *Op. cit.*, 1980, p. 111.
[44] Hardin, L. B., Kehrer, G., *Identity and Commitment*, in Hans Holl (edit.), *Identity and Religion*, London, Sage, 1978.
[45] Dittes, J., E., *Op. cit.*, 1969, p. 636.

structie și educație logică împiedică individul să discrimineze între adevăr și eroare și îl face penetrabil față de prejudecăți și superstiții [46].

Un exemplu de ilogism este tendința curentă a oamenilor de a se abate de la principiile statistice atunci cînd evaluează evenimente probabilistice [47]. Se supraestimează raritatea și se subestimează frecvența înaltă a producerii unui eveniment. Din această cauză, se naște o reprezentare inadecvată despre coincidență. Această tendință nu rezultă doar din nefamiliarizarea oamenilor cu legitățile statistice sau cu principiile gîndirii logice corecte, ci, mai ales, din „bruiajele" afective ale proceselor de raționament. Din cauze emoționale, mulți dintre noi tind să respingă coincidența de explicație pentru un fenomen. Intoleranța la coincidență derivă, probabil, din tendința generală a oamenilor de a personaliza excesiv problema atunci cînd în experiența lor survin anumite coincidențe sau serii de coincidențe [48]. Evident că exilarea coincidenței duce la deformarea cauzalității. Apare iluzia subiectivă că între două evenimente care s-au produs întîmplător, în același moment, există o relație cauzală. Probabil că efectul se datorează și unei limite a sistemului nervos. Cercetări experimentale în laborator au demonstrat că cu cît distanța temporală dintre producerea succesivă a două evenimente nelegate între ele este mai scurtă, cu atît iluzia cauzalității este mai mare [49]. În condiții de personalizare excesivă a unei coincidențe și de distorsiune a percepției cauzalității, explicația tinde să părăsească terenul rațional, iar perspectiva irațională devine plauzibilă și mai atrăgătoare.

Ipostaza religioasă poate deveni funcțională și în situații de reducere a conflictelor cognitive generate de

[46] Bieltz, P., *Rolul educării gîndirii în respingerea iraționalismului caracteristic gîndirii religioase*, în *Îndrumar pentru educația materialist-științifică și umanist-revoluționară*, Editura Politică, București, 1985, p. 281—301.

[47] Kakneman, D., Tversky, A., *On the Psychology of Prediction*, in *Psychological Review*, vol. 80, 4, 1973, p. 237—251.

[48] Alcock, J. E., *Parapsychology : Science or Magic ? A Psychological Perspective*, Oxford, Pergamon Press, 1981.

[49] Michotte, J., *La perception de la causalité*, Paris, 1946.

decalaje nefuncționale între aspirații și posibilități de realizare sau de impredictibilitate ambientală. În ultimul caz, apare un conflict între două cogniții — persoana știe că nu poate controla situația și că situația poate deveni critică pentru ea. În aceste condiții, se naște trebuința recurgerii la un sistem de credințe care decodifică situația în termeni comprehensibili și în ordinea dorințelor personale. Un asemenea sistem trebuie să aibă capacitatea de a reduce sentimentele de fatalism și neajutorare și să determine o creștere a optimismului, adică a percepției că lucrurile vor ieși bine. Este clar că în asemenea contexte, obiectiv impredictibile din punct de vedere rațional, numai un sistem de credințe iraționale poate îndeplini o funcție de predictibilitate subiectivă. Dar ea este, în realitate, o pseudopredictibilitate.

Circumstanțe de stress emoțional. Numeroși autori consideră, pe bună dreptate, că efectul stabilizator al religiozității apare cu probabilitatea cea mai mare, îndeosebi, cînd tensiunile pe care le trăiește o persoană ating proporțiile unei crize. Rokeach susține această supoziție, arătînd că anumite sisteme de credință-necredință sînt activate doar ca rezultat al unor forțe situaționale relevante, în condiții de stress major [50].

Exemplul cel mai notoriu îl constituie „situațiile de graniță" ale vîrstnicilor, caracterizați prin decăderea sănătății fizice și a capacității funcționale. Unele studii arată că religiozitatea tinde să modifice percepțiile vîrstnicilor și deprimarea, asociate cu suferința. Bowker a găsit la bătrînii religioși suferinzi niveluri mai scăzute de simptomatologie depresivă decît la vîrstnicii nereligioși [51]. În cercetările noastre, 44 la sută din tinerii religioși au afirmat că credința religioasă îi ajută „în situații dificile", iar 27 la sută s-au referit la funcționalitatea ei în „toate împrejurările" [52].

[50] Rokeach, M., *The Open and the Closed Mind*, New York, Basic Books, 1960, p. 402.

[51] Bowker, J., *The Sense of God : Sociological, Anthropological and Psychological Approaches to the Origin of the Sense of God*, Claredon, 1973.

[52] Datculescu, P., *Op. cit.*, 1980, p. 140.

În încheiere la problema cauzelor menționăm că o importanță deosebită o are specificarea stadiilor formării atitudinilor religioase. Optăm pentru un model tri-stadial, cu o fază de *expunere* la influența religioasă, un interval de *ancorare integrativă* formală, fără interiorizarea conținuturilor religioase, și un stadiu final de *restructurare cognitiv-axiologică și comportamentală*, în consens cu matricea religioasă [53].

Relații ale religiozității cu alte caracteristici ale personalității

Religia a avut, întotdeauna, pretenția de a orienta gîndirea și comportamentul uman. Este adevărat că a făcut acest lucru secole de-a rîndul sau cel puțin s-a străduit din răsputeri. Dar, în ce direcție și cu ce consecințe ?

În numele învățăturilor religioase, oamenii au condamnat la nimicnicie omul și lumea temporală, au glorificat privațiunile, s-au măcelărit reciproc și au abdicat de atîtea ori de la rațiune în favoarea iraționalului. Dar, în timp ce biserica făcea apologia lui *homo religiosus*, o revelație deosebit de stînjenitoare au produs rezultatele cercetărilor psihologice, care au arătat că religiozitatea este asociată cu numeroase trăsături inhibitorii, constrictive și negative ale personalității.

Problema măsurii în care trăsăturile găsite sînt anterioare sau consecutive religiozității nu este, încă, în întregime rezolvată. A crescut, însă, numărul studiilor care evidențiază mecanismele prin care religiozitatea creează anumite modalități cognitive, afective și comportamentale specifice, iradiind, în același timp, spre valori, raționamente, atitudini și comportamente extrareligioase.

Pruyser a găsit la subiecți religioși o serie de deformări structurale ale procesului cognitiv, pe care le-a

[53] Datculescu, P., *Op. cit.*, 1985, p. 363.

denumit „extensie excesivă a gîndirii", formarea disparată a noțiunilor, determinarea funcțională a conceptelor, concretism, sincretism, construirea de istorii și simbolism [54]. Este justificată presupunerea că aceste distorsiuni sînt, în mare măsură, rezultatul îndoctrinării religioase. Se pare că nu numai conținutul, ci și stilul cognitiv se modifică datorită religiozității. Stilurile cognitive sînt moduri habituale de operare cu informații despre sine și despre mediul ambiant, aceste modalități fiind relativ independente de conținutul informației vehiculate [55]. S-ar putea ca unele stiluri cognitive să fie mai favorabile absorbției misticismului decît altele. Această problemă a fost insuficient studiată. Spre exemplu, tendința unor persoane de a folosi un număr foarte redus de categorii pentru a conceptualiza un domeniu și de a opera cu un registru mic de proprietăți considerate a fi de același fel, favorizează asimilarea „concretismului" sau fixismului dogmatic al gîndirii religioase. Cercetările noastre au arătat că subiecții religioși sînt învățați să regreseze mental spre cîteva categorii simple de percepție polară și mutual exclusivă a complexității lumii naturale și sociale [56]. Pe de altă parte, tendința de a cuprinde în aceeași categorie un număr exagerat de informații și lucruri diferite duce la formarea unor concepte integratoare fanteziste, de genul lui Dumnezeu, iar alăturarea eclectică de elemente nealăturabile explică și credința în minuni.

Roe [57] și, mai tîrziu, Stark [58] au demonstrat, cercetînd relația dintre știință și religie, că subiecții tineri cu angajare religioasă puternică gîndesc rareori în termeni științifici și nu aduc decît în cazuri extrem de rare o contribuție la dezvoltarea științei. Stark explică acest

[54] Pruyser, P. W., *Die Wurzeler des Glauhens*, Bern, Scherz, 1972, p. 103—143.

[55] Popescu-Neveanu, P., *Op. cit.*, 1977, p. 278—284.

[56] Datculescu, P., *Op. cit.*, 1980, p. 110.

[57] Roe, A., *The making of a Scientist*, New York, Mead, 1952.

[58] Stark, R., *On the Incompatibility of Religion and Science : A Survey of American Graduate Students*, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 3, 1963, p. 3—20.

fapt prin dependența religiozității de un sistem nonempiric, în care rațiunea este subordonată credinței ca mijloc de aflare a adevărului.

O problemă controversată este aceea dacă în structura personalității credincioșilor predomină dispoziții hipostenice sau hiperstenice. Această întrebare se leagă de ipoteza rolului deficiențelor de personalitate în etiogeneza religiozității. Personalitățile stressate ar trebui să fie mai frecvente printre religioși decît printre necredincioși. Unele studii confirmă teza că religiozitatea este, în genere, asociată cu un eu „slab" sau „constrîns", cu conștiința insuficiențelor proprii, declanșată sau exacerbată în anumite situații de criză [59]. Alte cercetări nu au găsit o relație între religiozitate și stările emoționale negative [60]. La o concluzie similară au ajuns și cercetările noastre, care au depistat la tinerii religioși scoruri mai mici de tensiune, depresie, iritabilitate, anxietate, hiperemotivitate și apatie decît la tinerii nereligioși [61].

Cel puțin aparent, la indivizii religioși găsim o structură psihologică, în mare măsură, compensată sau chiar supracompensată. Dar stările hiperstenice, care predomină în structura lor emoțională, sînt artificiale. Ele derivă dintr-un artificiu de autoiluzionare. În virtutea credinței, subiectul își autoimpune suspendarea programatică a oricăror dispoziții negative. Prin aceasta, el „fabrică" dovada imunității față de orice stress situațional și atribuie acest efect influenței exercitate de o forță supranaturală.

Trăsăturile hiperstenice autoinduse nu infirmă posibilitatea ca subiecții cu un eu slab, cu rezistență scăzută la stress și frustrații să fie mai vulnerabili la influențe religioase, dobîndind, după convertire, o structură supracompensată. Nimeni n-a cercetat, pînă în prezent, personalitatea aceluiași individ înainte și după adoptarea unei alternative religioase.

Sfera atitudinilor sociale conține ilustrarea cea mai dramatică a consecințelor negative ale religiozității pe planul psihologiei individuale. Cercetările rezumate de Dittes [62] și studiile lui Allport [63], Rokeach [64] ș.a. au găsit o relație pozitivă între religiozitate și bigotism, autoritarism, prejudecăți rasiale și etnice, conformism, conservatorism, sugestibilitate, rigiditate, mentalitate închistată. Din cercetările noastre a rezultat că, spre deosebire de atei, tinerii religioși sînt mai conformiști în relațiile interpersonale și publice, tind spre izolare, noncomunicativitate și introversiune, manifestă o disponibilitate redusă de a participa la decizii social-politice, se simt superiori față de restul colectivității, aspirațiile lor sînt preponderent egocentrice, individualiste și manifestă preocupări extrem de reduse pentru creație și perfecționare profesională. Interesul lor pentru informare cultural-științifică, în măsura în care există, se dizolvă în forme antiproductive de transfer conceptual regresiv, adică de convertire a materialului laic în argumente pentru susținerea credințelor religioase [65]. Se pare că aceste orientări atitudinale rezultă, în mare măsură, de pe urma deplasărilor pe care religiozitatea tinde să le producă în sistemele individuale de valori. În orice caz, studiile au depistat la tinerii religioși o altă configurație ierarhică a valorilor decît la tinerii nereligioși. În timp ce la subiecții religioși predomină valori egocentrice și desprinse de imperativele vieții și lumii reale, la tinerii nereligioși primează valorile care definesc afirmarea personalității, prin creație și angajare în realitatea socială [66].

---

[59] Dittes, J. E., *Op. cit.*, 1969, p. 636 ; Allison, J., *Adaptive Regression and Intense Religions Experience*, în *Researche in Religions Behaviour*, Belmont, Wadswiirths, 1972, p. 312—334.

[60] Heirich, M., *Change of Heart : A Test of Some Wideles Held Theories about Religions Conversion*, în *American Journal of Sociology*, 3, 1977, p. 653—680.

[61] Datculescu, P., *Op. cit.*, 1980, p. 137.

[62] Dittes, J. E., *Op. cit.*, 1969, p. 632.

[63] Allport, G. W., *The Religions Context in Prejudice*, în *Research in Religions Behaviour*, Belmont, Wadsworth, 1973, p. 82—104.

[64] Rokeach, M., *Religion, Values and Social Compassion*, în *Research in Religions Behaviour*, Belmont, Wadsworht, 1973, p. 134—136.

[65] Datculescu, P., *Op. cit.*, 1980, p. 183.

[66] Rokeach, M., *Op. cit.*, 1973, p. 137 ; Datculescu, R., *Op. cit.*, 1980, p. 164.

Schimbarea credințelor și atitudinilor religioase. Implicații pentru psihopedagogia formării convingerilor ateiste

În educația ateist-științifică ne confruntăm cu două situații. Formarea și adîncirea convingerilor materialist-științifice la oameni nereligioși, ceea ce este relativ ușor, și schimbarea orientării religioase la oameni credincioși, ceea ce e mai greu.

Psihologia modernă descrie o varietate de tehnici prin care putem schimba o credință sau o atitudine, indiferent de natura ei. Elementul comun în toate aceste tehnici este punerea individului într-o situație participativă și desfășurarea unui proces de comunicare persuasivă.

Paradigma de bază a oricărei persuasiuni poate fi privită ca o situație în care comunicatorul încearcă să determine un ascultător să perceapă o relație dintre doi stimuli. Unul din stimuli este „conceptul obiect", adică atitudinea, convingerea sau comportamentul care trebuie schimbat. Al doilea, este „conceptul motivațional", respectiv un stimul capabil să evoce un comportament focalizat spre „conceptul obiect". Ceea ce noi numim de obicei idei, teze, argumente, dovezi etc., în cadrul unui mesaj persuasiv nu sînt altceva decît concepte motivaționale, despre care considerăm că pot fi puse în relație cu conceptul obiect și că vor produce o anumită modificare a acestuia.

Unii oameni își schimbă convingerile atunci cînd se prezintă o informație nouă inconsistentă cu convingerile lor, iar alții își mențin convingerile, în ciuda unor repetate dovezi potrivnice. Adeseori, aceiași oameni pot fi succesiv în ambele ipostaze. McGuire arată că o convingere contestată frecvent dezvoltă la indivizi mecanisme de apărare și poate fi mai greu schimbată decît, să zicem, un truism cultural, care nu dispune de mecanisme defensive. Festinger descrie cum, în anumite situații, dovezi contrare tind să întărească în loc să slăbească o concluzie. Apare la subiecți un fenomen de expunere selectivă, exclusiv la material, care confirmă convingerea deținută. Cauza se află în influența mediului social și în importanța sau centralitatea convingerilor. O convingere periferică se schimbă ușor, una centrală mai greu.

Desigur, în procesul educației ateist-științifice este important să dispunem de argumente și dovezi pertinente împotriva credințelor mistice și religioase. Dar, uneori, s-ar putea ca ele să nu fie concepte motivaționale potrivite. Forța lor argumentativă s-ar putea să fie deosebit de evidentă pentru noi, dar nu și pentru credincioși. Alegerea conceptelor motivaționale este eficientă numai în cadrul unei teorii psihologice, care abordează atît conceptul obiect (credința religioasă), cît și comunicarea persuasivă, în relație cu ansamblul personalității, integrate în circumstanțele ei concrete de viață. O asemenea abordare ar trebui să pornească de la întrebarea „ce funcție îndeplinește credința sau comportamentul religios pentru individul respectiv? Apoi trebuie furnizate argumente care înlocuiesc aceste funcții. Considerăm că, în mod fundamental, succesul educației materialist-științifice, ateiste, depinde de adoptarea unei viziuni funcționaliste asupra atitudinii religioase și asupra procesului de prevenire și schimbare a atitudinilor religioase.

În perspectivă funcționalistă, pornim de la premisa că credințele, emoțiile, atitudinile, comportamentele religioase au o anumită valoare instrumentală în procesul satisfacerii unor trebuințe individuale. Evident, datorită caracterului iluzoriu și mistificat al orientării religioase, această funcție are, la rîndul ei, un caracter negativ. Dar, din punct de vedere psihologic, o funcție iluzorie are aceleași efecte ca și una reală. Teama de o forță închipuită este la fel de reală, prin consecințele ei, ca și teama față de o forță obiectivă.

În ordinea psihopedagogiei, educației ateist-științifice, primordial, problema nu este să-l facem pe credincios să înțeleagă că soluțiile sale sînt iluzorii, ci să înlocuim soluțiile alienante cu alternative reale, umaniste de satisfacere a trebuințelor umane.

PREMISE PSIHOANTROPOLOGICE ȘI SOCIALPSIHOLOGICE ALE ANALIZEI FENOMENULUI RELIGIOS

PANTELIMON GOLU

Religia a fost, dintotdeauna, și rămîne expresia unui anumit gen de proiectivitate a minții și conștiinței omenești, dar sesizarea în termeni de reflecție filosofică și, mai ales, explicarea coerent-științifică a acestei caracteristici apare, ca fapt de cultură cristalizat, relativ mai tîrziu. Ideea naturii antropologice a religiei o găsim foarte clar formulată în opera lui Feuerbach, în concepția căruia religia „este și nu poate fi nimic altceva decît conștiința omului despre ființa sa și anume despre o ființă nu finită, mărginită, ci infinită" [1].

Obiectul credinței religioase, „obiectul religios", cum îl numește Feuerbach, este nedesprins de conștiință, fiind *interior, apropiat, intim,* obținut prin activitatea constructivă a acelui „organ" psihic special, care este afectul, sentimentul.

Considerînd-o drept formă elementară și primordială a conștiinței de sine a omului, care înainte de a găsi în sine propria ființă o strămută mai întîi în afară, Feuerbach definește religia drept „copilăria umanității", copilăria ei spirituală, am zice noi, premergătoare atît filosofiei, cît și științei. Religia este o *atitudine* a omului față de ființa sa, percepută însă cu altă ființă, extrapolată, detașată de îngrădirile omului individual, real, corporal și convertită în ființă divină. De aici, concluzia, logică întru totul, că „toate determinările ființei divine sînt determinări ale ființei umane" [2]. Printr-o operație de transfer de atribute, omul încarcă ființa divină cu propriile sale determinări umane (proiecte, planuri, scopuri, cunoaștere, gîndire, moralitate), golindu-și propria ființă de caracteristicile sale definitorii, ceea ce echivalează cu *înstrăinarea.* De aceea, se poate spune, împreună cu Feuerbach, că „religia este dezbinarea omului cu sine însuși", un fel de opoziție trasată între două extreme — omul (finit, imperfect, vremelnic, neputincios, păcătos) și divinitatea (infinită, perfectă, atotputernică, pozitivă, pură, sfîntă), plămădită de omul aflat în dezacord cu propria ființă.

La această extrapolare și „dezbinare" participă operațiile unor facultăți psihice cognitive, cum este, de pildă, inteligența, intelectul, cu ființa lui obiectivă și, mai ales, cu funcțiile lui de abstractizare și obiectivare, de ridicare la noțiuni și raporturi generale, aparent supraumane și suprapersonale. Dar „miezul" religiei nu-l constituie intelectul, al cărui demers se finalizează sub forma științei despre obiect, ci „inima", afectul, subiectivitatea, cu înclinația ei către iubire, îngăduință, indulgență, milă, suferință, care-l împacă pe un om cu dumnezeu. „Creștinismul este însăși istoria suferinței omenești" [3], dar întrucît suferința este o categorie umană (o „slăbiciune umană"), rezultă că religia creștină nu este cîtuși de puțin supraumană [4]. Ea pivotează în jurul senzației și sensibilității umane, pe care, însă, le investește cu putere și semnificație religioasă. Actele demersului religios — minunea (cu reversul ei subiectiv, credința) și rugăciunea, ca instrument de exprimare comportamentală a credinței — reprezintă prelungiri ale unor însușiri umane, sînt produse ale imaginației, efecte ale capacității omului de a se dedubla și de a dialoga cu

[1] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului,* în Ludwig Feuerbach, *Texte filozofice,* Editura de Stat pentru Literatură Științifică, București, 1954, pag. 110.

[2] Ludwig Feuerbach, *Op. cit.,* p. 114.

[3] Ludwig Feuerbach, *Op. cit.,* p. 123.

[4] *„Dumnezeu este oglinda omului"*, va spune Feuerbach (*Op. cit.,* p. 123).

sine însuși, cu „inima" sa, sînt atitudini față de sine, întemeiate pe nemărginire, pe supranaturalitate. „Puterea minunii nu este nimic altceva decît puterea imaginației" [5]. Minunea izvorăște din suflet și se întoarce în el. Opoziția dintre viața cerească („eternă", „splendidă", „încărcată de valoare") și viața pămîntească („ticăloasă", „mizerabilă", „încărcată de nimicnicie") — de fapt, un aspect al opoziției dintre viață și moarte — este consubstanțială religiei, care separă sufletul de corp și consideră moartea un „drum spre cer", o condiție a fericirii și a perfecțiunii morale.

Teoria nemuririi omului, identică, de altfel, cu credința în natura lui divină, este, după Feuerbach, o concluzie de bază a religiei, „testamentul ei", „ultima ei voință" și ea se întemeiază tocmai pe despărțirea sufletului „pur" de corpul „grosolan", „material", „păcătos". Această esență a religiei se toarnă în formă de imagine, imaginea drumului ocolit, curb, circular spre fericirea din lumea de dincolo, în numele căreia omul religios renunță la bucuriile de aici, pe care le regăsește potențate „acolo". Numai că, arată cu îndreptățire filozoful german, lumea de dincolo nu este decît „lumea de aici văzută în oglinda fanteziei", o lume transfigurată, purificată, înfrumusețată de omul însuși. „Secretul teologiei nu e nimic altceva decît antropologia", extrapolarea însușirilor ființei umane la nivelul altei ființe, care, făcută obiect al religiei teologice, „devine o sursă nesecată de minciuni, iluzii, artificii, contradicții și sofisme" [6], unul dintre cele mai caracteristice subterfugii fiind afirmarea „inscrutabilității și a incognoscibilității ființei divine".

După Feuerbach, religia este, așadar, un construct psihoafectiv și imaginativ al omului, o atitudine și un produs ideativ și emoțional, în care omul se vede iluzoriu, deformat, cum nu este în realitate, ipostaziat în ființă supraumană, extrapămînteană. Rădăcinile religiei sînt adînc înfipte în solul anumitor particularități ale psihologiei și cunoașterii umane, care, în derularea ei

[5] Ludwig Feuerbach, *Op. cit.*, p. 135.

[6] Ludwig Feuerbach, *Op. cit.*, p. 153.

procesuală, poate să fie marcată de o absolutizare a momentului abstractizării și de o emancipare accentuată a lui de realitate, ducînd la elaborări fantastice. Fr. Engels semnala *dificultatea* obținerii unei oglindiri exacte, în faptele de conștiință ale omului, a raporturilor cu natura și cu societatea. Dominat de forțele naturii, pe care le percepea ca pe ceva „străin", „misterios", superior lui, omul primitiv, temător și fricos în fața forțelor ascunse, n-a putut să le asimileze decît „personificîndu-le", tendința de personificare creînd pretutindeni zei și dumnezei [7].

Cercetarea amănunțită — pe bază de documente arheologice, de texte și de alte mărturii, figurative și nonfigurative — a nașterii și devenirii credințelor atestă fundamentul psihoantropologic al creativității religioase, care s-a împletit strîns, la început, cu descoperirile și invențiile tehnologice, artistice, culturale, alimentare, implicate în diverse activități. Ocupîndu-se sistematic de studiul acestei probleme, Mircea Eliade reliefează *dimensiunea mitologică* a activității practice și imaginative a omului preistoric [8]. Fenomenele religioase, cu morfologia și istoria lor, sînt creații spirituale ale omului, strîns legate de descoperirea *sacrului*, ca element constitutiv al conștiinței primitive. Alimentația, sexualitatea, munca au — pentru omul culturilor arhaice — o valoare sacramentală. O bogată broderie de mituri, legende, credințe, superstiții, de comportamente magice cu intenționalitate religioasă se țese în jurul descoperirii și folosirii uneltelor și armelor primitive, confecționate din lemn, piatră și metal. „Homo faber — spune Mircea Eliade — a fost, totodată, homo ludens, sapiens și religiosus" [9].

Simbolismul religios, în care este încadrată ceremonia înhumării, riturile funerare, ca și aranjamentul interior al mormintelor arhaice și orientarea lor în spațiu

[7] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1960, pag. 621.

[8] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

[9] Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 7.

vorbesc despre credința în postexistența sufletului — capabil să părăsească trupul și să călătorească prin lume — și în continuarea, postmortem, exercitării unor activități de către cel decedat. Există un mit al curcubeului și al podului, ca verigi ale legăturii omului cu lumea „de dincolo", un simbolism al zborului, ca mod de eliberare de povara greutății valorizării magico-religioase ale limbajului, ale intonației și cuvîntului, ca instrumente cu funcții rituale. Există, de asemenea, un complex religios al credinței în strămoși și o funcție cultuală a anumitor părți ale corpului, îndeosebi a capului. O mitologie a bolilor și a leacurilor, a minelor și a munților, a fertilității pămîntului, a vînatului și muncilor agricole, o sacralitate a vieții sexuale și a nașterii, brodată pe modelul „dramei" vieții vegetale. Găsim, la cei vechi, un simbolism cosmologic al locuinței și apelor primordiale, idei religioase solidare cu practica ceramicii, cu șlefuirea pietrei și prelucrarea fierului. Și exemplele ar putea continua. Ele sînt impregnate de ideea prezenței ființei divine, care se distinge prin nota de *transcendență*. Aceasta este forța de dincolo de lucru, invizibilă, care animă și explică lucrurile, oferindu-se ca *model*, ca *arhetip*, care precede tot ceea ce îl înconjoară pe om : lucruri, ființe vii și instituții. Dar, cum observă Mircea Eliade, referindu-se la religiile mesopotamice — și aici se vede natura profund antropologică a mentalității religioase a perioadelor de început ale omenirii —, între modul de a fi al divinității și condiția umană nu este interpusă o distanță de nestrăbătut : oamenii sînt servitorii zeilor, dar nu numai atît. Ei sînt și imitatorii și colaboratorii lor în înfăptuirea în comun a decretelor (poruncilor) divine, care condiționează soarta fiecărei ființe și a fiecărei acțiuni. Orice gen de descoperire sau invenție — tehnologică, economică, socială — este acompaniată și de o rezonanță religioasă, care, în anumite privințe, face ca „din neolitic pînă în epoca fierului, istoria ideilor și credințelor religioase" nu atît să se confunde (cum spune Mircea Eliade), cît să se împletească cu istoria civilizației [10].

[10] Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 45.

Revenind la problematica mitului, ni se pare că descifrarea sensului și conținutului acestuia este o operație determinantă pentru înțelegerea esenței religiei și a modului cum s-a implicat, istoricește, omul în generarea fenomenului religios. Mitul, arată cu justețe Mircea Eliade, este nu o răbufnire patologică a instinctelor, ci o realitate culturală, o creație a spiritului, care, în accepțiunea societăților arhaice, nu reprezintă o „ficțiune", o invenție, ci o *„istorie adevărată"*, una „sacră, exemplară, semnificativă" [11]. Este povestea unei faceri — „cum a început ceva să fie " —, a genezei unui eveniment petrecut în „timpul primordial", sub impactul intervenției unor personaje supranaturale. Natura mitului, ca fapt de conștiință și de cultură, este dublu duală : a) se referă la întîmplări reale concepute, însă, ca operă sacră, produs al unei ființe supranaturale ; b) mitul este cogniție, dar nu una pur mentală, abstractă, ci o cogniție emoțională, mediată de trăirea rituală (afectul de care vorbea Feuerbach), izvorînd din forța penetrantă, exaltată a evenimentului memorat și reactualizat sub formă de narațiune. Mitul nu este un produs individual, ci unul de psihologie colectivă, este experiența comună stocată, modelul sau paradigma de sorginte colectivă a comportării individuale, asupra căreia se exercită normativ. Căci, așa cum remarcă Mircea Eliade, în societățile arhaice, tradiționale, pentru orice activitate și producție umană semnificativă — căsătoria, munca, educația, arta, înțelepciunea — există un „tipar", un „arhetip", un premodel — mitul, „suma cunoașterii utile —, care asigură că tot ceea ce se face s-a mai făcut cîndva. Gîndurile care se gîndesc au mai fost formulate, actele care se comit au mai fost îndeplinite. Printre oameni funcționează, ca un regizor, un fel de memorie colectivă, de la care ar fi un păcat să te abați. Modelul mitic de gîndire este un mod de relaționare a conștiințelor, o poartă deschisă omului către lumea — evident, transumană, divină — predecesorilor (strămoșilor), matricea primară a unui șir nesfîrșit de operații și de derivări culturale.

[11] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, p. 1, 3.

Prin intermediul structurilor și ritmurilor sale vii, întruchipate și redate prin mituri și simboluri, natura îi vorbește omului de o supranatură, iar omul răspunde acestei lumi misterioase prin simbolismul miturilor, imaginației strămoșilor.

Sistemele religioase ulterioare, între care și doctrina creștină, în ciuda faptului că, în tentativa lor de a susține autenticitatea și istoricitatea persoanei lui Isus, cel puțin la început, luînd termenul de mit în sensul de „ficțiune", „minciună", au încercat să se desolidarizeze de mit, nu numai că nu au reușit acest lucru, dar se poate spune că sînt continuarea firească a unei anumite dimensiuni a gîndirii mitice. Fiind o încercare de descriere și lămurire, care conferă temei sociocultural demersului de cunoaștere a provenienței lucrurilor și evenimentelor, constituind, în același timp, atît un mod de legătură între oameni, cît și între ei și lume, mitul nu este lipsit de un miez pozitiv, constructiv, progresist. El ne apare ca o treaptă obiectiv necesară în evoluția sinuoasă a cunoașterii, fiind și o modalitate — provizorie, compensativă — de suplinire a absenței cunoștințelor sistematice și cauzale despre realitate. Fie și numai în configurația ei generală, gîndirea mitică reprezintă o prefigurare a mentalității exploratorii și explicative, proprii gîndirii științifice, și o încercare, naivă, de a statua un instrument de dominare și manipulare a lucrurilor. *Nu această latură a mitului o valorifică, însă, religia,* ci termenul al doilea al componenței duale a mitului, care constituie latura lui slabă : *orientarea către sacru, către credința în supranatural, asociată cu trăirea emoțională de tip ritual.*

Desigur, invocarea mecanismului antropologic și a celui etnopsihologic nu epuizează explicația nașterii și, mai ales, a metamorfozării fenomenului religios. Trebuie mers mai departe, spre relevarea determinărilor materiale, economice și social-politice ale acestei forme de conștiință — singura din setul formelor conștiinței sociale — care deturnează omul de la reflectarea corectă, adecvată, adevărată a realității. În celebrele „teze despre Feuerbach", Marx reproșează acestuia, pe bună dreptate, că, reducînd lumea religioasă la fundamentul ei profan,

nu sesizează natura duală, contradictorie a însuși acestui fundament, care, o dată înțeles, trebuie supus unei critici teoretice și resoluționat în practică. Potrivit concepției lui Marx, omul produce religia nu doar ca ființă individuală, izolată, abstractă (idee proprie viziunii feuerbachiene), ci ca ființă socială, o produce în contextul „lumii omului", în care se includ statul, societatea [12]. Și dacă religia apare drept o concepție răsturnată despre lume, este pentru că însuși statul, societatea reprezintă „o lume întoarsă pe dos", în care esența și fericirea umană nu posedă o realitate adevărată. De aici, transpunerea lor în forme iluzorii, fantastice, care sînt tocmai formele religioase. Suprimarea fericirii iluzorii este condiția sine qua non a dobîndirii fericirii reale, dar iluziile cu privire la situația sa, omul nu le poate desființa decît suprimînd situația care are nevoie să se înconjoare de iluzii. Analiza critică a religiei se transformă, inevitabil, în critica realităților sociale inumane, a ideilor și instituțiilor — politice, juridice —, care încearcă să le justifice și să le mențină. Iată cîteva repere esențiale ale opticii marxiste asupra dependențelor multiple ale religiei de formele și structurile universului vieții sociale. Orînduirile în care apar clase și raporturi — de producție, de schimb, de consum — marcate de antagonisme sociale dau naștere la forțe și puteri care intensifică sentimentul dominării oamenilor de factorii din afara lor, necontrolabili și care, în conștiința celor asupriți, se reflectă într-o formă misterioasă, supranaturală. Neputința reală a oamenilor în raport cu aceste forțe sociale ostile întreține credința în viața („mai bună") „de dincolo", așa cum neputința în confruntarea cu forțele naturii generează credința în zei și minuni. Astfel, lucrurile se complică, religia nu se naște numai la intersecția raportului omului cu natura, ci și, mai ales, la intersecția lui cu lumea relațiilor sociale obiective.

Factorii sociali obiectivi — materiali, economici, organizaționali, clasiali — fiind, în genere, determinanți

[12] K. Marx, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului,* în K. Marx, Fr. Engels, *Opere,* vol. I, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 413—414.

în raport cu conștiința, sînt răspunzători și de producerea fenomenului religios. Determinismul lor nu se exercită, însă, linear, direct, ci pe căi ocolite, parcurgînd filiera structurilor antropologice, psihice și interpsihice ale oamenilor concreți. Tocmai aceste structuri constituie suportul cel mai *apropiat*, *nemijlocit* al ființării și manifestării fenomenului religios, care, în realitatea lui vie, ca stare de *religiozitate*, este, în primul rînd, un fapt de conștiință individuală și colectivă. Condiționarea psihologică și social-psihologică nu reprezintă, cum se crede uneori, doar una din rădăcinile religiei, care ar funcționa cumva *distinct*, *alături* de rădăcina ei socială și de cea gnosologică. Și aici este valabil principiul determinismului unitar și unic — natural și social, în ultima instanță — dar conceput ierarhic și sistemic, înăuntrul lui cauza și efectul înlănțuindu-se din aproape în aproape, prin transformări și permutări succesive dintr-un plan în altul, dintr-un „limbaj" în altul, pînă la convertirea finală, prin mecanisme mentale și afective, în valori spirituale *orientate religios*. A înțelege modul cum oamenii ajung pe pozițiile religiei, pentru a concepe o strategie educațională eficientă de combatere a credinței religioase, implică a descifra și a cunoaște — pentru a „demonta" și a demistifica — mecanismele psihice și interpsihice, care, generate și puse în funcțiune de o anumită cauzalitate obiectivă (socioeconomică și socioculturală), întrețin, la rîndul lor, producerea și reproducerea fenomenului religios.

Efectul de proiectare și proliferare a fenomenului religios în conștiința omului se exprimă cel mai bine prin conceptul de *religiozitate*, un construct sintetic, integrator, care, în literatura de specialitate [13], interferează cu

[13] Vezi lucrările : *Psihologia religiei*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976 ; Petre Datculescu, *Educația materialist-științifică a tineretului. Cercetări psihosociale*, Editura Politică, București, 1980 ; Gh. Vlăduțescu, Septimiu Chelcea (coord.), *Rațiune și credință*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983 ; Gheorghe Crasnea, Ion Stugariu (coord.), *Almanah pentru educația materialist științifică a tineretului*, Editura Politică, București, 1985.

numeroase constructe psihologice, cum sînt cele de reprezentare, conștiință, emoție, stare, sentiment, convingere, atitudine, comportament, personalitate, la care se adaugă determinativul „religios", „religioasă". Religiozitatea este un ansamblu de fapte psihologice (reprezentări, idei, sentimente, atitudini, comportamente) individuale și de grup, motivate și orientate religios, structurate, organizate în jurul unor repere și valori religioase. Văzută oarecum „în spațiu", construcția religiozității ne apare ca fiind *tridimensională*. Ea include : imaginile, informațiile și ideile de tip confesional — false, iluzorii —, pe care și le procură ori le produce persoana în legătură cu tematica „existenței lui Dumnezeu", „a sufletului", a „nemuririi", „mîntuirii", „învierii", „judecății de apoi", „vieții veșnice" ; un anumit nivel de asimilare și interiorizare a acestor informații, imagini și idei, pe baza aderiunii afective la obiectul religios, prefigurat mental, prin raportarea pozitivă la supranatural ; un sistem de practici și desfășurări comportamentale, raportate la obiectul iluzoriu și incluzînd ceremonii de cult, ritualuri, norme, sancțiuni, tradiții, modele de grup, care reglementează interacțiunea conduitelor în situație religioasă.

Termenul esențial al reprezentării tridimensionale sugerate de modelul menționat ni se pare a fi cel dispunînd de o coloratură afectivă pregnantă — emoția, trăirea, sentimentul, atitudinea —, care se instituie ca suport motivațional al celui mai expresiv și mai relevant element al religiozității, *credința* în realitatea produsului fictiv — supranaturalul. Așa se explică de ce, în majoritatea doctrinelor religioase și ale interpretărilor subiectivist-idealiste ale religiozității, se pedalează foarte mult pe efectul demiurgic al factorului „sufletesc", identificat cu trăirea religioasă. Se încearcă, insistîndu-se pe acest factor, să se acrediteze ideea că omul ar avea „plantată" în profunzimile ființei sale aspirația spre contactul cu dumnezeu, cu absolutul. Prin intermediul credinței, care ar fi un dat înnăscut, un impuls primar, o trebuință naturală, omul ar percepe transcedentalul și s-ar identifica cu el. Ne vine în minte episodul final din romanul lui Benito Perez Galdos — Torquemada —, în care perso-

najul principal, cămătarul don Francisco Torquemada, aflat în pragul morții, încearcă să tranșeze, în termeni comerciali, cu părintele Gambareno, modalitatea de a asigura sufletului, după moarte, o poziție sigură, convenabilă. El acceptă să-și lase cugetul pe mîinile clericului numai dacă acesta îi garantează că „afacerea" cu sufletul — „capital mare, mănos, cel mai mare dintre capitaluri" — va fi astfel reglementată încît „capitalul" în cauză să fie bine „plasat" și „asigurat", adică să i se deschidă „toate porțile slavei celei veșnice". Dar Gambareno este de altă părere : „eu n-am nevoie să garantez adevărurile veșnice. *Le predic*" — precizîndu-i, în continuare, „clientului" său că trebuie să creadă și că, astfel, el își va afla garanția chiar în cugetul său. El îl consiliază pe Torquemada să încerce să *se pătrundă singur* de „marile adevăruri ale doctrinei" — care este o învățătură „ușoară, simplă, limpede" — și atunci problema garanției este ca și rezolvată. Prelatul trece în postura de terapeut, care încearcă, utilizînd convingerea ca tehnică de comunicare, să-și determine „pacientul" să se monteze el însuși, prin autopersuadare, în vederea creării din interior a sursei garanției solicitate, credința în posibilitatea contactării, în viața de dincolo de moarte, a forței superioare, divine.

Înțelese ca o substanță aparte, ascunsă, inobservabilă — de cu totul altă natură decît corpul — „sufletul", „cugetul" apar drept factori autogeneratori de credință. Religiozitatea ar fi efectul activismului spontan al psihicului, un atribut inalienabil al naturii umane. Desigur, nu se poate nega faptul că, în anumite condiții funcționale, de tensiune și stress, factorul emoțional devine propice infiltrării unor trăiri și atitudini care pot să lase larg deschisă poarta către religiozitate. Frica, groaza, apăsarea, singurătatea, deznădejdea, criza sufletească, umilința, suferința, păcatul, conștiința vinei, combinate cu dragostea și atașamentul față de dumnezeu, tot acest amalgam de stări ambivalente, fuzionînd în ceea ce s-ar putea numi „fiorul extazului religios", îl pot predispune pe om la a crede în realitatea unor forțe pe

care nu le-a perceput niciodată *. „Trăirea păcatului și conștiința vinovăției — arată cu dreptate un autor — nu este o simplă urmare a prelucrării ideologice religioase a conștiinței" [14]. Păcatul, vina în fața lui Dumnezeu nu sînt doar o născocire pe care clerul a introdus-o în capul oamenilor pentru a-i putea domina. Ele au o bază psihologică reală, sînt expresia condensării și simbolizării — la nivelul conștiinței — unor disonanțe, neliniști interioare, conflicte, nefericiri personale.

Ancorarea fenomenului religios în structurile adînci ale afectivității omului pare atît de reală, încît unii autori înclină să considere că religia, „această reacție a individului la singurătatea sa" (Whithead), această „ultimă speranță" a noastră (Maurer), această „funcție a ființei umane sănătoase, normale" (Starbucka), exercită un rol profund terapeutic. Ea liniștește, calmează, consolează, relaxează, contribuie la obținerea sănătății și echilibrului, este un factor de igienă psihică **.

Religiozitatea se racordează la personalitate prin implantul afectiv, care devine, cum am mai arătat, termenul ei central. Disponibilitățile afective ale persoanei, neutre prin ele însele, nu generează spontan religiozi-

---

* În acest caz, obiectul credinței religioase pare a se constitui nu din surse perceptive, ci din surse afective, în afara experienței senzoriale, prin procedee pur imaginative, fiind, apoi, impus și senzorialului de sus în jos, ca iluzie, uneori chiar ca halucinații.

[14] N. N. Șerdakov, *Premisele social-psihologice ale moralei religioase*, în *Psihologia religiei*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 151.

[15] Vezi Petre Datculescu, *Op. cit.*, p. 133—134, 137.

** Într-o cercetare concretă pe bază de chestionar, consacrată, între altele, analizei structurii și consecințelor religiozității (vezi lucrarea de mai sus), se relevă, cu ajutorul itemului „ce simte, de obicei, un om credincios spre deosebire de unul necredincios ?", ca emoții dominante la subiecții religioși : pacea interioară, liniștea sufletească, bucuria, calmul, împăcarea, seninătatea, siguranța de sine, speranța în viața viitoare. Mergînd mai departe, spre măsurarea intensității variabilei afective, cu ajutorul unei scale cu cinci gradații, autorul citat constată că unele emoții negative măsurate, cum sînt tensiunea, depresiunea, iritabilitatea, anxietatea, „sînt mai pronunțate la subiecții atei, decît la cei religioși" (p. 137), ceea ce denotă că, prin mecanismul adoptării atitudinilor și trăirilor afective de tip religios, subiecții re-

tatea. Ele intră în configurații religioase de îndată ce asupra lor se exercită presiunea anumitor modele ale ideologiei și experienței religioase, care le determină să se „specializeze" pe direcția cuplării cu conținuturile anumitor norme și valori — cele vehiculate, recomandate, propovăduite de instituția religioasă — devenind suportul psihologic al credinței în supranatural. În virtutea acestei caracteristici de geneză, segmentul afectiv al religiozității, trăirea religioasă — oricît de stranie, de inedită în forul ei interior, de entitate aparent închisă în cercul conștiinței — are numeroase „deschideri" spre exterior, care fac posibilă abordarea și explicarea fenomenului în termeni științifici.

Pledează în favoarea acestei afirmații, în primul rînd, faptul că religiozitatea nu este sub aspectul amplorii, intensității și extensiunii sale afective o mărime constantă, invariabilă. Dimpotrivă, există grade ale religiozității, expresii ale ei scalare, putîndu-se consemna, la un pol, forma discretă, difuză, latentă implicită, tolerantă, flexibilă, care include momente de scepticism și îndoială, pînă la manifestarea externă primară, explicită, dogmatică, rigidă, acută, chiar scandaloasă, atingînd cotele paroxistice ale fanatismului religios, ce exclude orice posibilitate de discuție și confruntare de idei. Iar aceste variații, sînt dependente de personalitate, mediu, cultură, specificul modelului cultural, vîrstă, sex, grup de apartenență și timp istoric. Pe de altă parte, adeziunea afectivă la fenomenul religios, fiind rezultatul interiorizării de către persoană a unor informații, norme, modele de comportament cu conținut religios *, traversează cu necesitate, în devenirea sa, filiera proceselor, legilor și mecanismelor care stau la baza *învățării*. Privită din acest punct de vedere, religiozitatea ne apare ca un construct dobîndit, însușit prin mecanisme cognitive și experiențiale. Pregnant subiectivă, în forma ei de ființare interioară aparent eterică, nepămîntească, religiozitatea se înscrie între coordonate obiective, susceptibile a fi identificate și măsurate. Ea este un fapt de viață, un mod de așezare, pe o tonalitate religioasă, a ansamblului stărilor de spirit ale omului, un comportament învățat, de evadare din contextul vieții reale și de refugiere în imperiul iluzoriului.

Variabila de intrare a sistemului religiozității se constituie la intersectarea mai multor factori : repere existențiale, determinări obiective ale biografiei persoanei, împrejurări de viață, particularități ale procesului de inculturare și socializare, specific al cogniției și al activității subiectului, evoluții sau involuții socioprofesionale, factori de personalitate predispozanți, climat familial, contacte și instrucțiuni interpersonale. Cercetările arată că oamenii care au probleme, necazuri, întîmpină greutăți, insuccese în viața personală, profesională, socială înclină să-și caute consolarea în biserică și religie **.

ligioși au obținut un efect de compensare afectivă, reușind să depășească stările care-i caracterizau, probabil, în etapa premergătoare structurării atitudinii religioase : frustrația, insecuritatea, privațiunea, culpabilitatea, teama. S-ar părea că religiozitatea acționează ca un factor stabilizator, fiind benefică pentru personalitate. Vom vedea, însă, cu ce „preț" se obține acest efect și care sînt urmările lui reale.

* Pentru a produce convertirea la credință, religia și slujitorii ei utilizează, adesea, un ciclu de intervenții, care tintesc la interiorizarea valorii religioase : stimularea suferinței omului, întreținerea durerii, declanșarea mustrării de conștiință, a căinței, provocarea rugăciunii — acte ale individului ; satisfacerea, oferta de consolare, liniște, iertare — acte de răspuns ale religiei. Și ciclul de mișcare — de la interior la exterior, de la exterior la interior — se reia.

** Într-o investigație de teren de tipul anchetei pe bază de chestionar și interviu, asociată cu procedeul cartografierii zonelor de intensitate a fenomenului religios, cu metoda observației și cu analiza unor surse documentare, cercetare efectuată cu mai mulți ani în urmă de una din studentele noastre (E. Brehoi), au fost puse în evidență o serie de aspecte doctrinare, organizaționale, atitudinale și comportamentale ale religiozității sectante la nivelul unei populații variind într-un larg registru de vîrste, de la intrarea în viața activă (subiecți sub 30 ani), pînă la ieșirea din viața activă (subiecți peste 50 ani). A reieșit, între altele, că persoanele cel mai frecvent expuse influenței

Efectuînd cercetări comparative pe un lot semnificativ de subiecți, caracterizați prin religiozitate pregnantă, semireligiozitate, orientare ateistă, Petre Datculescu relevă, la rîndul său, că definitorii pentru tinerii religioși (sectanți) sînt : proveniența din localități rurale, familii cu greutăți materiale, nivel cultural scăzut al mediului familial, proveniența din familii în care se manifestă un autoritarism parental accentuat și un moralism sever, atmosferă de familie dominată de principii, concepte și practici religioase, contacte de timpuriu și sistematice cu instituția religioasă [16].

Pe baza unei cercetări-anchetă efectuată pe un număr de 500 de tineri [17], în cadrul căreia s-a utilizat ca item fundamental întrebarea „admiteți posibiltatea existenței lui dumnezeu ?", s-a încercat să se schițeze portretul social-psihologic aproximativ al tinerilor credincioși. Potrivit datelor obținute de autor, un rol deosebit în formarea conștiinței religioase aparține micromediului, care include : particularitățile vieții tînărului într-o anumită localitate și ale muncii într-un anumit colectiv, particularitățile educației familiale și ale procesului de comunicare. Raportarea pozitivă la religie începe sub acțiu-

religioase și cu cea mai mare aderență la sectă se caracterizează prin singurătate, izolare teritorială, status ocupațional redus, slabă integrare în structuri de muncă extrafamilială, greutăți materiale, deficite cultural-educaționale, comportamente deviante (alcoolism, relații sexuale în afara cadrului conjugal). Unde nu există forme de consultare educațională pentru mame, în ceea ce privește creșterea copiilor, sectele intervin, își oferă serviciile de supraveghere și îngrijire a copiilor, realizînd o socializare, evident, în spirit religios. Cînd omul este la strîmtoare (i-a murit cineva, a intervenit ceva care i-a produs pagube materiale, a alunecat pe panta alcoolismului), secta intervine cu ajutoare bănești, se oferă ca mediu de corecție și de reinserție socială pentru cei cu dificultăți la capitolul „comportament". Acționînd ca grupuri sociale coezive, ele încearcă să atragă oamenii în sfera religiozității, prin oferta de modele pozitive de rol-statusuri profesionale și umane — chibzuință, disciplină, consecvență, onestitate — făcînd apel la instrumente de intervenție profund „lumești", motivate însă religios.

[16] Petre Datculescu, *Op. cit.*, p. 104—110.

[17] N. A. Kosova, *Soțialno-psihologhiceschie osobennosti veruiuscevo (po materialam concretnogo issledovania)*, în *Psihologhiceski Jurnal*, tom. 3, nr. 1, 1982, p. 151—152.

nea ambianței apropiate, nemijlocite. Astfel, în familiile tinerilor credincioși se întîlnesc : părinți evlavioși de două ori mai frecvent, bunici credincioși de 1,8 ori mai frecvent, alți membrii ai familiei credincioși de 5,6 ori mai frecvent decît în restul populației investigate. Aproape jumătate din tinerii acestei grupe comunică cu vecini credincioși pe teme cum sînt „sfîrșitul lumii", „viața de dincolo de mormînt". Concluzia care se desprinde este aceea că rolul hotărîtor în formarea concepției (religioase sau nereligioase) despre lume a tinerilor aparține educației în familie, acolo unde aceștia își încep socializarea, primind primele cunoștințe și experiențe practice.

Religiozitatea are, deci, o istorie, ale cărei rădăcini se ramifică dincolo de limitele termenului central — trăirea religioasă, credința — către determinările socioculturale și sociocognitive. Există o ideologie religioasă — învățătura teologială —, care propune un sistem de simboluri, dogme, concepte și precepte menite să furnizeze individului informația necesară structurării unui model interpretativ de factură religioasă pentru evenimentele naturale, sociale și psihologice care se petrec în lume, în viața lui și a semenilor — calamități, nenorociri, boli, suferințe, eșecuri —, toate înțelese ca semne ale exprimării preventive a voinței divine. Conștiința religioasă înglobează numeroase informații, noțiuni, judecăți, raționamente, care se instituie ca fundament cognitiv al credinței în supranatural. Ele sînt extrase nu din experiențe empirice, practic-obiectuale, ci din surse documentare și culturale (cum este, de pildă, Biblia), produse și răspîndite de instituția religioasă, care, adesea, invocă însești datele științei — este drept, nu pe cele certe, sistematice, ci pe cele mai puțin sigure, aflate în curs de constituire și de verificare — pentru a susține demersul religios. Credința religioasă depinde puternic de nivelul informației religioase, ea fiind, de fapt, un mod de sedimentare și de structurare, în conștiința credinciosului, a informației religioase. Componenta informațională, doctrinară a religiei — ca element de ideologie, de teorie — este aceea care „șlefuiește" și „poleiește" trăireă mistică

inițială, naivă, sofisticînd-o și complicînd-o „cultural" *. Religia, cum arată Marx, este teoria generală, compendiul enciclopedic al lumii iluzorii, teoretizarea preștiințifică a realității. Privind-o ca obiectivare a tentativei spiritului uman de a-l crea pe dumnezeu, religia apare și ca un tip specific de producție culturală.

La nivelul mitului, dimensiunea cognitiv-imaginativă era împletită, cum am văzut, cu activitatea practică nemijlocită, fiind suma „cunoașterii utile" despre aceasta. În contextul religiilor moderne, ea se desprinde de fundamentul sensibil al experienței empirice de viață, fiind valorizată, cu precădere, în sens magic, mistic. Asociată cu structurile volitive, suport al actului de autopersuasiune, cogniția, aservită religios, nu numai că duce la o imagine denaturată, falsă despre lume, dar falsifică și imaginea insului despre sine. În virtutea capacității aparatului cognitiv al conștiinței de a se detașa relativ de propriile conținuturi mentale și de a le supune unei operativități specifice, de prelucrare și interpretare liberă, apare posibilitatea ca individul să confere imaginilor sale psihice despre sine accente și valențe transformatoare, suspendîndu-le cursul, diminuîndu-le sau amplificîndu-le. El învață să se raporteze activ la propria fenomenologie psihică, iar această deprindere o utilizează, mai departe, în sensul facilitării accesului la poziția religioasă. Așa se obține efectul de *compensare afectivă* în cadrul trăirilor de tip religios, la care ne-am referit mai înainte : a) indi-

* Ar putea fi dată ca exemplu maniera caricaturală în care — actualmente, în apus — sectele religioase, în plin proces de proliferare, exploatează naivitatea și credulitatea oamenilor, utilizînd tehnici informaționale de nivel subcultural — prospecte, broșuri, fotografii, cursuri de inițiere —, manevrate abil de „specialiști" în propagarea unor mesaje pentru așa-numita „salvare a comunității", „specialiști" în prezicerea „sfîrșitului lumii" și în pregătirea omului modern pentru „contactul cu extratereștrii". Un vast material de propagandă verbală și audiovizuală — în care sînt amestecate eclectic elemente de teologie și telepatie, de magie și vrăjitorie, cu rudimente ale unor cunoștințe de fizică și astronomie, de biologie și psihologie —, deturnate de la scopul lor real, este pus în funcțiune pentru a întreține dezinformarea, obscurantismul, neștiința propice infiltrării stărilor de credință.

vidul își creează *o imagine de sine* ca despre o ființă mulțumită, liniștită, detensionată, autoîmpăcată, imună la orice încercare, iar această imagine nu mai este o iluzie, ci este o forță reală, de îndată ce poate să alimenteze tentativa de comutare a sensului trăirii afective de la negativul la pozitivul emoțional ; b) indivizii conferă imaginii de sine nou create și afectivității autoimpuse o valoare supraidealizată, văzînd în ea un semn al intervenției, în viața lor, a forței divine protectoare. O dată intrați în acest joc de mecanisme psihice, subiecții pot să „experimenteze" variate proceduri de confirmare a realității forței supranaturale. Ei pot să-și autoinducă sentimentul vinei, al păcatului. Pot să-și subestimeze capacitățile, să-și nege meritele, să se autodesființeze moral. Prin mecanisme proiective și provocări voluntare de disonanțe, omul își coboară aspirațiile sub limita posibilităților, își atribuie lui mai puțin pentru a crea un spațiu de toleranță și intervenție ființei divine, căreia îi atribuie calitățile pe care și le-a sustras sieși și în contul căreia tinde să treacă orice realizare survenită, la care el, ființă „slabă", „incapabilă", „neputincioasă", nici n-a îndrăznit să spere. Așa îl creează omul pe dumnezeu, prin transfer de atribuții și atribute. Modelul de analiză preconizat de Ludwig Feurbach, la care ne-am referit la începutul studiului nostru, se regăsește aici și se confirmă : religia este un gen de creativitate umană inversată, negativă, prin autodenunțare, autodiminuare și autodeposedare de valori, proces care lasă în urmă un efect de vid lăuntric, mărginit de înjosire, umilință, abstinență, renunțare la ceea ce este lumesc pe pămînt, în schimbul recompensării așteptate în „lumea viitoare".

Ca orice formă de conștiință, religiozitatea dispune și de un segment *efector*, care îmbracă forma *desfășurărilor comportamentale și intercomportamentale* — spontane sau instituționalizate — cu caracter religios. Credincioșii se implică într-un sistem complex de ceremonii, dezbateri, ritualuri, participă la acțiuni de rugăciune, spovedanie, închinare. Religiozitatea devine un „scenariu" cu derulare secvențială pe unități de acțiune. Comportamentul, fiind polul cel mai expresiv, mai vizibil al religiozității, n-a lipsit încercarea, proprie, îndeosebi, con-

cepției behavioriste, de a reduce fenomenul religios la el. S-a pus accentul pe studiul indirect și pe măsurarea dimensiunilor cantitative ale fenomenului religios — opinii, atitudini și credințe *declarate,* participarea la acte de comunicare cu conținut religios —, pe observarea și înregistrarea comportamentelor instituționale (de pildă, frecventarea lăcașurilor de cult și rugăciune), în ipoteza că *practica religioasă este un indicator al atitudinii favorabile față de religie.* Ceea ce poate să fie și adevărat, dacă avem în vedere că opțiunea, respectiv convertirea religioasă, ca fapt de conștiință, depinde, între altele, de regularitatea cu care sînt frecventate reuniunile grupurilor de apartenență cultuală, care se constituie ca o condiție a expunerii la o influențare intensivă din partea modelului religios [18].

Cele trei dimensiuni ale religiozității conlucrează : achiziționarea unui fond de reprezentări religioase poate să prefigureze modelul unui viitor comportament religios, iar aderența la religie se cîștigă și prin mecanismul de aferentație inversă, prin convertirea mărimilor de ieșire ale religiozității (conduitele religioase) în surse informaționale cu valoare de variabile de intrare, ceea ce echivalează cu a spune că religiozitatea se învață în procesul perceperii, stocării și exersării efectelor ei. Din acest punct de vedere, s-ar putea spune că structurile credinței sînt efectul interiorizării unor relații și comportamente cultuale practicate, inițial, în plan extern. Forma acută, gravă a religiozității survine atunci cînd comportamentele nu numai că, în exterior, au aspectul de subsumare și conformare la norma religioasă, ci sînt și motivate, întreținute din interior, prin *credința religioasă.*

Imaginile și atitudinile religioase nu se transpun linear în comportament și nu-l determină univoc. Relația dintre cele trei dimensiuni — cogniție, atitudine, comportament — este, mai degrabă, de tip probabilist. Sînt posibile mai multe combinații și situații, în care

[18] J. Lofland, K. Stark, *Becoming a World Saver : A. Theory of Convertion to a Deviant Perspective,* în *American Sociological Review,* 30, 1965, p. 862—875.

subiectul uman : a) este informat religios, cunoaște cultura religioasă, dar nu crede în aserțiunile ei, nu aderă emoțional la valorile religioase, nici comportamental la practicile instituției religioase ; b) este îndoctrinat religios și are poziții favorabile (este receptiv), în plan emoțional, față de mesajul religios, fără să dea curs unor comportamente de afiliere la activitatea cultuală ; c) poate fi slab informat în sfera cunoașterii religioase, dar aderă puternic la dogmă, o urmează comportamental fără abatere ; d) dispune de un stoc important de informații religioase și participă, uneori, și la acțiuni de cult, dar nu aderă efectiv, prin credință, la valorile lui ; e) cunoaște puține date religioase, nu crede, dar este, uneori, prezent la manifestări cu caracter religios ; f) este înarmat cu numeroase noțiuni, judecăți și raționamente fundamentate religios, pe care le interiorizează și în care crede, nepierzînd nici un prilej de a transpune în conduită norme și valori religioase ; g) cunoaște bine problemele și aserțiunile religiei, pe care le critică, le combate, le respinge.

Iată, succint, o tipologie — susceptibilă, desigur, să se ramifice după criterii de intensitate și extensivitate în numeroase subtipologii — în care recunoaștem, alături de modelul pasiv sau activ orientat spre ateism (variantele a, g), modelul credinciosului : discret (b), dogmatic, fanatic (c), conformist „de ochii lumii" (d), ocazional (e), complet (f). Desigur, nu s-ar putea susține că indivizii concreți se înscriu integral și ireversibil în una sau în alta din aceste formule. Se poate vorbi, însă, de tendințe predominante, a căror determinare este foarte necesară, pentru că ne indică evoluții probabile ale religiozității și ale nonreligiozității.

Cercetările care au încercat să surprindă eventualele corelații ale religiozității cu diferite valori și trăsături de personalitate [19] au ajuns la concluzia că subiecții credincioși sînt mai înclinați spre conformism (în relațiile sociale), spre izolare, rigiditate, închistare — trăsături, care, evident, îi fac pe credincioși mai puțin disponibili pentru angajarea în relații sociale. Ei se disting, în ace-

[19] Petre Datculescu, *Op. cit.,* 1970, p. 164.

lași timp, printr-un indice mai înalt de sugestibilitate. Ceea ce probabil și explică de ce, totuși, ei rămîn deschiși contactului cu valorile religioase. Fenomenul religios se propagă printr-o filieră interpersonală, antrenînd procese perceptive, comunicative, interafective și intercomportamentale. În cursul practicii religioase, individul religios interacționează cu alți indivizi. Intervin fenomene de sugestie și convingere, de imitație și contaminare psihică. Sînt puse în funcțiune mecanisme de toleranță și acceptanță cu rol integrator : recunoașterea, prietenia, solidaritatea, întrajutorarea ; ia naștere o dinamică a emoțiilor religioase colective în grupurile cultuale, pe a căror capacitate de iradiere își mulează strategia de influențare liderii grupurilor religioase. Este de presupus că, sub impactul mecanismelor psihosociale, multe din valorile psihice individuale trec în alt regim funcțional, momentul acesta de răscolire a lumii interne a individului și de sensibilizare a lui, sub presiunea contactelor cu grupul, putînd fi exploatat de propaganda religioasă pentru a infuza omului vederi și montaje religioase. Nu este, însă, singurul mecanism speculat de instituția religioasă. Arătam cu alt prilej că acțiunea de influențare a acesteia se bazează pe forța de impresionare a unor influențe estetice combinate : pitorescul icoanelor și al templelor, clar-obscurul încăperilor, licărirea lumînărilor, cîntecul în cor, miresmele de tămîie, arhitectura interioară [20].

Formele și instrumentele propagandei religioase nu stau pe loc, cum nu stă instituția religioasă însăși, care încearcă să fie în pas cu vremea și să se adapteze la schimbare. Ea încearcă să-și extindă zona de influențe asupra tuturor sferelor vieții omului : morală, profesională, politică, culturală, cotidiană. Cum observă unii autori, referindu-se la creșterea cotelor propagandei religioase în țările capitaliste, aceasta „îl urmărește pe om pretutindeni : acasă, la școală, la locul de muncă, pe stradă" [21]. Biserica încearcă să devină, după părerea unui

[20] Pantelimon Golu, *Psihologie socială*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1974, p. 36.

[21] I. M. Bukina, M. A. Popova, *Evoluția psihologiei burgheze a religiei*, în *Psihologia religiei*, p. 131.

sociolog american, un fel de centru social [22], unde practicarea credinței tinde să capete statutul de formă de activitate tot atît de firească și de îndreptățită ca oricare îndeletnicire socială aleasă din proprie inițiativă de către individ.

Actul de edificare a unei conștiințe centrate pe concepția științifică despre lume și viață trebuie să aibă în vedere că religia nu este un adversar de neglijat, chiar dacă tezele ei fundamentale încep să fie puse la îndoială de categorii sociale din ce în ce mai largi, multe din instituțiile și practicile religioase nemaiavînd relevanța de odinioară. Așa cum au previzionat Marx și Engels, „reflexul religios al lumii reale" va dispărea „atunci cînd relațiile din viața practică de zi cu zi vor fi relații clare și raționale între oameni și între oameni și natură". Instituirea controlului „conștient și planic" asupra producției materiale devine, în concepția marxistă, premisa esențială a „înlăturării vălului mistic care acoperă procesul vieții reale" [23]. Socialismul este singura orînduire capabilă să creeze această premisă, dar aceasta nu înseamnă că ideile, sentimentele, credințele și practicile religioase dispar automat, o dată cu instaurarea noului tip de societate. Datorită particularităților conștiinței, în general, cu relativa ei autonomie față de existență și datorită, îndeosebi, caracteristicilor conștiinței religioase, cu impactul ei ideativ și afectiv în conștiința individuală, fenomenul religios, cu suita lui de reprezentări și practici mistice, întreținute de propaganda instituțională a bisericii, tinde să persiste sub formă de tradiții și deprinderi.

Ridicarea conștiinței socialiste și formarea omului nou implică o muncă politico-ideologică intensă. „*În general, în munca politico-educativă, de formare a conștiinței revoluționare* — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu —, *trebuie să se adopte o atitudine mai hotărîtă față de di-*

[22] E. Good, *Social class and Church Activity* în *The American Journal of Sociology*, 1966, vol. 72, p. 41.

[23] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966, pag. 94.

ferite manifestări sau rămășițe ale trecutului, să se combată concepțiile retrograde /.../, misticismul, obscurantismul, înapoierea în general." [24] Concomitent cu lupta hotărîtă împotriva superstițiilor, misticismului, curentelor de gîndire idealiste, partidul nostru promovează o strategie potrivit căreia credința religioasă — văzută ca o „problemă de conștiință personală a fiecărui cetățean" — și dreptul de a o practica trebuie respectate.

Politicii burgheziei de atițare a urii religioase, ca mijloc de sustragere a atenției maselor de la problemele economice și politice fundamentale, „noi — afirma Lenin — îi vom opune o propovăduire calmă, consecventă și plină de răbdare a solidarității proletare și a concepției științifice despre lume" [25]. Eliberarea de sub tutela prejudecăților religioase nu poate fi obținută, în nici un caz, prin metode administrative sau presiuni asupra conștiinței, ci printr-un demers propagandistic și educațional atent, de atragere și „ridicare a conștiinței" pe pozițiile convingerilor și concepției ateist-științifice despre lume, evitînd, cu grijă, orice „lezare" a sentimentelor credincioșilor, care ar duce la întărirea fanatismului religios. Iar eficiența acestui demers depinde de modul — exact sau mai puțin exact, complet sau incomplet — în care ne reprezentăm *lumea internă a credinciosului* și obiectivările ei în conduita externă. Ea depinde, de asemenea, de priceperea de a găsi, pentru credința eliminată din cîmpul conștiinței, substituentul cultural adecvat, capabil să inspire un alt fel de comportament, unul motivat să se așeze pe valorile autentice ale muncii și ale vieții reale.

---

[24] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința comună a Plenarei Comitetului Central al Partidului Comunist Român, a organismelor democratice și organizațiilor de masă și obștești*, 28 noiembrie 1988, Editura Politică, București, 1988, p. 94.

[25] V. I. Lenin, *Socialismul și religia*, în *Opere complete*, vol. 12. Editura Politică, București, p. 142.

RELIGIA ȘI UMANISMUL. PROBLEMATICA MORALEI

PAUL POPESCU-NEVEANU

Este în afara oricărei îndoieli faptul că subiectul uman apt de acțiune instrumentală transformativă, de cunoaștere-comunicare și de aprehensiune și promovare a valorilor se constituie și dezvoltă în și prin societate, situîndu-se, cu necesitate, la intersecția dintre natural și cultural și fiind purtător și agent al sistemului și subsistemului socio-cultural din care face parte, evoluția sa individuală implicîndu-se în istorie. Omul este o ființă, dar, datorită genezei și implicării socio-culturale, este unica ființă, care, prin devenirea conștientă, își reproduce existența, acționînd la nivelul universalului. Sînt numeroși factori (tehnici, sociali și culturali) care-l determină concret pe om, dar, pe măsura acumulării sau interiorizării determinațiilor, el se emancipează ca subiect uman (persoană), deci, devine apt de autodeterminare, care, dincolo de comunitățile primitive, definește, prin autonomie, inițiativă și valorizări proprii, un sistem individual de personalitate.

Consecință a diviziunii muncii și complicării relațiilor sociale, a multiplicării și diferențierii rolurilor și statusurilor sociale, o dată cu expansiunea culturală, produsă sub semnul științei și umanismului și înlesnită astăzi prin prodigioase mijloace de masă, personalitatea ca unicat individual generic continuă să se dezvolte progresiv, chiar dacă sistemele socio-culturale contemporane devin tot mai complexe și dense, împresurînd subiectul

din toate părțile. Fapt este că omul contemporan devine tot mai mult conștient de lume și de sine, ceea ce-l face să revendice libertatea în interacțiunile sale cu lumea și în administrarea propriei existențe. Și este firesc să fie așa, pentru că în prim-plan personalitatea semnifică angajare conștientă și participare generativă la viața socială, iar conștiința creativă impune, tacit, interacțiuni selective și echilibrări optime între cele două relate — individ și societate —, deziderativ profitabile pentru ambele părți. Orice formă de progres devine fastidioasă dacă nu se repercutează pozitiv asupra condiției umane, deci, dacă nu este și un progres al factorului de personalitate în masă. Renașterea a fost denumită astfel pentru că denotă, prin eliberare de mistică și tentativa de dezalienare, un început de regenerare umană, datorită progreselor culturii laice și educației umaniste.

Programul Renașterii a fost preluat de istoria modernă și contemporană, Secolul Luminilor fiind doar o etapă de clarificări culturale, după care revoluțiile sociale și științifice au deșelenit terenul care-i ținea pe oameni în conflict cu ei înșiși. Desigur, drumul a fost și mai este încă primejdios, pe alocuri întrerupt sau regresiv, și, ca orice întreprindere temerară ce vizează umanitatea în ascensiune, lipsit de stație terminus sau termen final. Timpul moral se îngînă cu eternitatea.

Istoria nu este, în tratarea problemelor ce ne preocupă, decît o sursă de explicații rezultate din urmărirea genezei fenomenelor, care sugerează și cursul evoluției lor viitoare.

S-a ajuns, deci, în lumea contemporană, cu tendințele ei globalizante, la generalizarea statusului de personalitate individuală, în același timp cu structurarea unitară a conștiințelor sociale aferente unităților etnoculturale și statale.

În urmă cu secole și milenii, cînd sclavii erau socotiți simple „unelte vorbitoare", deci, cu însușiri umane, dar fără status de personalitate, iar conștiințele colective erau sincretice, nediferențiate în astfel de componente, cum sînt filosofia, cunoașterea științifică, morala, dreptul, concepția estetică, religia ș.a., situația era cu totul

alta. Miturile „esențiale" și, apoi, centrarea teologică absorbeau și derivau din „cer" toate componentele nereligioase, care, în fapt, erau prea puțin dezvoltate, și, de aceea, oamenii „făcuți" de divinități și puși în fața unei lumi, care era închipuită și ea ca o creațiune, nu-și puteau permite vreo altă soluție decît cea la care erau constrînși de religie, și anume alianța cu zeii imaginari, cu dominus deci (dumnezeu), în cultele monoteiste. Dincolo de cercul îngust al practicilor primitive și al unor tehnici și cunoștințe precare, oriunde intervin necuprinsul și catastrofele naturale, asuprirea socială și lipsurile, problemele capitale ale vieții și morții, neputința și ignoranța, toate însoțite de teamă și speranță, sînt invocate miturile exemplare, voința capricioasă a zeilor, buni sau răi, voia lui dumnezeu sau uneltirile diabolice, destinul și pedepsele divine, iar dacă resemnările fataliste sînt depășite prin acțiunile caracteristice subiectului faber, se recurge la magie, sacrificii, rugăciune, practici de cult, confesiune și pocăință. Credința în ficțiune reclamă acțiuni simbolice, menite să înlocuiască, să rețină acțiunile efective sau să le pregătească și dirijeze. Comportamentul uman, individual și colectiv, nu poate fi, însă, pus exclusiv sub comanda dialogului cu ficțiunile supranaturale. „La început a fost fapta" (acțiunea), citim în Faustul lui Goethe. Este o replică la biblicul „La început a fost cuvîntul, și dumnezeu era cuvîntul" etc. Pentru că era omul, iar nu zeul închipuit de om, s-a început cu acțiuni efective, instrumentate și modelate social și realizate prin cooperare, o oarecare organizare impunîndu-se în toate sectoarele existenței sociale și imprimînd norme de conduită pentru fiecare. Cooperarea și conviețuirea, acțiunea și comunicarea se induc reciproc, reunindu-se într-o experiență cumulativă, vehiculată de la o generație la alta și astfel structurată încît determină un mod de viață umană, oricît de primitivă ar fi fost aceasta. În această existență socio-umană prereligioasă sînt implicate, în germene, toate componentele de mai tîrziu ale psihologiei și conștiinței sociale. Ne referim atît la cunoștințe și tehnici elementare, cît și la regulile conviețuirii comunitare, deși, evident, comunitățile primitive foarte apropiate de o natură virgină și compuse din indivizi puter-

nic stăpîniți de instincte se situau la nivelul sălbăticiei. Dar naturalul nu este în opoziție radicală cu ceea ce se va înfiripa ca fapt cultural. Se dovedește că și în turme sau „familii" animale intervin comportamente ce exclud suprimarea celor ce țin de aceeași specie, implică asistență dată puilor, reunire de forțe în agresiune sau apărare, relații afective selective etc. Împreună cu V. D. Zamfirescu [1], putem discuta asupra legitimității utilizării termenilor de social sau moral în zona preumanului, dar nu putem contesta corespondențe elementare cu socialul și moralul uman. Cu atît mai mult, în urma unității genetice, prin care se ivește speța umană, și în condițiile cooperării-comunicării-coraportării și, global, a integrării în existența de grup, ce dobîndește, treptat, caracteristicile unui sistem cu autoreglaj, germenii cunoașterii practic-realiste, ai conduitelor reglementate social și subordonate *Binelui*, ai conștiinței apartenenței la grup și ai organizării gentilice și tribale etc. cunosc o importantă expansiune, chiar un salt calitativ, și aceasta, poate, înainte ca practicile și închipuirile religioase să pună stăpînire pe mințile naive ale oamenilor. Religiile constituite, ce și-au mitizat și propriile începuturi, au răsturnat raporturile, punînd pe zeii imaginați de oameni înaintea lumii și a oamenilor. Dar, numai după ce vorbirea, cunoașterea și logosul au apărut în contextul practicii și comunicării, fixînd experiențe colective, a fost posibil ca el, acest logos, să fie abstras din realitatea umană, să fie personificat supranatural și reproiectat asupra începuturilor. Dacă magia este constituită din acte simbolice (analogice actelor efective), menite să producă efectele corespunzătoare în cazul unor situații de obstacol, apoi este clar că schemele simbolice au fost detașate din experiența actelor practice care le-au precedat și față de care devin complementare. Pentru a ajunge la invocații adresate unor forțe ascunse era nevoie să preexiste mijloacele verbale de comunicare interumană, prin care se comandau acțiunile și se vehicula bruma de cunoștințe realiste acumulate.

[1] V. D. Zamfirescu, *Etologie și morală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

Interpreții teologizanți ai stadiilor primitive sînt înclinați să vadă în orice obiecte arheologice dovezi ale magiei. De pildă, vasele ceramice de evidentă utilitate practică sînt asociate cu ritualuri magice, iar picturilor rupestre li se atribuie, invariabil, un tîlc magic. Dar animalele reprezentate pe pereții peșterilor erau, de bună seamă, obiecte ale vînatului sau fiare periculoase pentru om. Frecvent, se observă că săgețile sînt plasate astfel încît străpung punctele vitale ale organismului animal, ceea ce poate fi și o indicație pentru vînători. Familiarizarea cu imaginea vînatului ar fi putut să contribuie la potolirea spaimelor și menținerea capacității de percepție clară, în condițiile de confruntare din mediu. O astfel de viziune, primordial utilitaristă, a fost introdusă în literatura noastră de specialitate de către P. Caraion [2], care se referă la modalități de antrenament și activare preliminară, conform unor reguli ce includ și interdicția. V. Kernbach scrie : „Magia primitivă are din cele mai vechi timpuri un raport direct în primul rînd cu anume activități practice" [3]. Însăși magia de mai tîrziu este aservită unor finalități practice și existențiale, deși implică supoziția despre forțe invizibile din natură, analogice forțelor ce sălășluiesc în om. Și este caracteristic faptul că relațiile interumane și intertribale își pun amprenta asupra sensului actelor ce țin de magie, care poate avea intenții benefice sau malefice.

Cu toate reminiscențele sale teiste, clericul savant Theillard le Chardin recunoaște că omul a derivat din natură și nu a fost creat miraculos, ci s-a autocreat prin acțiune și cunoaștere. Explicația deplină rezidă în contextul dezvoltării social-istorice, prin care umanizarea se produce progresiv și specific. Neîndoielnic, în procesul dezvoltării se includ tehnicile de acțiune și meșteșugurile, limba, cutumele și tradițiile, moravurile și dreptul natural. Culturile primitive nu sînt de conceput în afara acestora. Gîndirea la care comunitățile primare ajung

[2] Pompiliu Caraion, *Geneza sacrului*, Editura Științifică, București, 1967.

[3] V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1983, p. 372.

este concretă, imagistică, bazată mai mult pe analogii decît pe deducții. Corespunzător, și conștiința de sine și de lume se află sub imperiul aparențelor și nu evită iluziile.

Lumea și viața proprie se divid în două sfere, cea a vizibilului, palpabilului, empiricului și cea presupusă a fi invizibilă, impalpabilă, inaccesibilă demersurilor uzuale, ascunsă și învăluită în mister. Supoziția despre criptic este impusă tot de praxis, care în mărginirea sa îl face pe om să se simtă dominat de forțe mult superioare forțelor sale, ce nu țin de natură, ci de existența sa socio-umană. Deci, și acele forțe ascunse ce guvernează tot ce este pe lume sînt dincolo de natură și dincolo de oameni. În fond, ceea ce impregna intuiția era determinismul obiectiv și universal. Acest fapt fundamental a fost interpretat maximal subiectiv, superficial, inversînd cauzalitatea și trădînd realul neuman prin implicarea unor modele și acute interese omenești. Și nici n-ar fi putut să fie altfel. Legile obiective sînt doar obiect al științei avansate. În faza ei primară, religia era o modalitate necesară de închidere a structurilor cunoașterii și de interpretare a destinului uman. Ea nu s-a constituit ex nihilo. Asumîndu-și interpretarea nevăzutelor, religia a operat cu modele ale experienței de acțiune și raportare socială ținînd de real. Însăși fantezia se bizuie, în combinațiile ei, pe scheme ale acțiunii și pe date ale observației. De la începuturi, coordonatele spațiale nu sînt abandonate. Zeii, demonii, duhurile au rezidențe pe înălțimi (munții sacri), pe fundul mării și altor ape, pe alte tărîmuri îndepărtate sau în adîncul pădurilor, în peșteri și subterane, deci în locuri pustii și prea puțin accesibile. În rest, între felul cum este închipuită lumea nevăzută și cum este lumea reală există asemănări și corespondențe semnificative.

Reluînd tematica etapei primitive, sîntem nevoiți să observăm că acei „copii ai naturii", cum sînt denumiți în literatură, pornesc în viziunea lor asupra lumii nu de la natură, ci de la social la natural. Așa cum arată M. Eliade, ei operează transferuri de la social la natural, descriind procesele naturale ca și cum ar fi procese social-istorice.

Omul se proiectează asupra lumii externe, însuflețește obiecte neînsuflețite și le înzestrează, ca în istoriile animaliere, cu atribute omenești. În genere, animismul și mitologia sînt contagiate de antropomorfism.

„În afara naturii și a omului — scria Engels — nu există nimic, iar ființele superioare create de fantezia noastră religioasă, sînt doar reflectarea fantastică a propriei noastre esențe" [4].

Cugetătorii antici subliniau că nu zeii i-au făcut pe oameni, ci oamenii i-au făcut (în imaginație) pe zei după chipul și asemănarea lor. Înseși istoriile sacre sînt reflexul unor istorii profane și sînt aservite acestora. Ca o reflectare fantastică și răsturnată a existenței sociale și a problematicii umane, religia este construită pe scheme sociale și nu reprezintă, după opinia de extremă autoritate a lui E. Dürkheim, nimic altceva decît societatea transfigurată și gîndită simbolic [5]. Un autor contemporan, Yuan ke, socotește chiar că orice mit își are obîrșia într-un fapt istoric. În fapt, înseși miturile sînt produse ale istoriei sociale și culturale și reprezintă fabulații ce încearcă să elucideze ceva, avînd mare însemnătate pentru oamenii ce se consideră dependenți de tranzacțiile intervenite între cer și pămînt.

Sacralizările și personificările forțelor obscure vizează ceea ce Bronislaw Malinowski consideră a fi fapte semnificative pentru existența omului. Neîndoielnic, aici se amestecă și întîmplarea, ca și poligeneza miturilor ca fenomene foarte complexe ce aglutinează diverse experiențe, iar miturile mai tîrzii le asimilează și recodifică pe cele precedente. În toate străbat anumite motive sau structuri, vorbind în termenii lui M. Eliade, în toate omul, făuritor al miturilor, pornește de la el însuși, de la ființa și esența socială, căutînd să înțeleagă lumea și să se înțeleagă pe sine. Pînă și soarele cu planetele sale, precum și celelalte astre și formațiuni astrale sînt personalizate, zeificate și legate, prin astrologie, de des-

[4] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane*, cap. II.

[5] E. Dürkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

tinele pămîntenilor. La întrebările despre originea lumii și omului se dau răspunsuri care exclud cursul obiectiv al evoluției universale, întrucît uzează de verbul „a face", prin care omul se distinge și care-l ridică deasupra celorlalte viețuitoare. Știind bine ce este făcut de oameni (artificialul), în miturile cosmogonice și antropogonice extensiunea „facerii" asupra naturii și întregului univers frizează artificialismul pentru că autorul este un fel de supraom, un zeu care poate crea „ex nihilo" și printr-un simplu „fiat". Dar, de regulă, semizeul sau marele zeu procedează după tehnici ale acțiunii materiale. Dacă omul nu apare ca în vechea mitologie chineză, naturalist și poetic, dintr-o floare de lotus, el va fi construit cu mijloace artizanale de către demiurg, îmbinînd lemnele aruncate de valuri la malul mării sau prin modelare din lut, sau chiar, la egipteni, uzînd de roata olarului. Această similitudine de procedee făcea ca în mitologiile vechi oamenii și zeii să fie foarte apropiați (semizeul este o formă de trecere), să pară a conviețui, a se lupta între ei, însuși amestecul prezumtiv al zeilor în treburile omenești fiind lăudat, dacă era folositor, și, veștejit, chiar pedepsit prin biciuirea idolilor, dacă era socotit dăunător.

Semnificativ este, însă, faptul că, mai ales, în stadiul primordial, duhurile, zeii sînt închipuiți mai mult ca forțe malefice sau indiferente față de om, dar susceptibile de a fi „cumpărate" sau corupte de acesta în avantajul său. Însăși înfățișarea închipuită și obiectivată plastic a zeităților primordiale este monstruoasă, înspăimîntătoare. Tradițiile amintesc de vampiri, dragoni, balauri cu șapte capete, căpcăuni, demoni, care, în unele mituri, participă la cosmogeneză și antropogeneză. Sacerii par să fi fost originar niște genii sau spirite rele, aspre, dacă nu ostile omului. Recurgînd la o analiză etimologică retrospectivă, P. Caraion scrie : „Cu acest caracter contradictoriu sacrul rămîne de-a lungul întregii lui istorii. Expresia latină *aura sacri fames*, din versul virgilian, se tălmăcea, încă de pe atunci, și prin „blestemata foame de aur", și prin „sfînta foame de aur", întrucît sacer

(sacru) înseamnă și „blestemat" și „sfînt". De asemenea, grecescul hagios se poate traduce corect prin „pur" și „profan" [6].

De altfel, sacrul nu polarizează cu necesitate binele, și acesta ca și răul, fiind o variabilă istorică, ci se constituie în opoziție cu profanul, pe care-l transfigurează și proiectează într-o sferă ce gravitează spre absolut. Dualismul zoroatrist și mazdeian exprimă tendința inexorabilă a omului de a discrimina, din necesități existențiale întru bine și rău, pe care le extinde asupra forțelor cosmice, lumina și întunericul omologate cu spiritul și materia, dar atît Ormuzd cît și Ahriman sînt concepuți ca mari zei, autonomi și în perpetuu conflict, dispunînd, deci, de forțe comparabile, înșiși credincioșii trebuind să aleagă între cei doi poli ai acestei sacralități duale. Semnificativ este faptul că istoricește dualitatea extrapolată religios nu a rezistat și în versiunile mai tîrzii ale religiei iraniene principiile binelui și ale răului au fost reintegrate în om, în viața omenească. Astfel, se consideră că răul este combătut prin muncă, întrucît roadele muncii servesc binelui omenesc. În doctrina maniheistă (de la întemeietorul ei, Manes), pe fondul dualismului babilonian, sînt sintetizate o serie de mituri orientale, inclusiv mozaice și creștine, ajungîndu-se la un fel de „purificare" atît a binelui, cît și a răului, cele două forțe antagonice fiind declarate nu numai echivalente, dar și eterne, întrucît reprezintă principii necesare ale dumnezeirii, ceea ce duce la fatalism și pesimism. În disputele cu creștinii, secta maniheistă a mers pînă la contestarea lui Hristos, pe care-l consideră un agent deghizat al răului, afirmînd că veritabilul Mesia ar fi Manes. Totuși, curentul maniheist este repede lichidat de creștinismul episcopal, devenit religie de stat. În cauză era însuși monoteismul, împărăția pămînteană reclamînd un unic împărat ceresc, care după B. Russel, nu este altceva decît proiecția despotului oriental. Și pentru acesta, ca și pentru orice imperator, în același timp zeu și pontifex maximus, nu este importantă opoziția bine-rău, ci aceea dintre atotpu-

[6] Pompiliu Caraion, *Geneza sacrului*, Editura Științifică, București, 1967, p. 80.

ternicia sa și neputința și servitutea omenească, dintre suveranitatea sa supranaturală și suprasocială, cu atributele de atoateștiutor și atoatefăcător și limitele lumii materiale, omenești, profane. Inițial, zeii sînt, vorbind în termenii lui Nietsche, niște „supraoameni" angajați în lupte, în drame de tip socio-uman. Iar dacă este să preluăm un dicton antic, „nimic din ceea ce este uman nu le este străin", chiar miracolul și eternitatea nefiind decît un reflex oniric al omenescului.

Ambiguitatea bine-rău, considerată din cele mai diverse unghiuri ale umanului, este, cu deosebire, relevată de istoriile sacre în prezentarea figurii imaginare a zeității supreme. Aceasta este tot așa de preocupată de exclusivismul statutului său sacru ca și orice șef politic și militar ce uzează de toate mijloacele pentru a-și asigura puterea monarhică absolută. Și în aceste demersuri el vădește cruzime, perfidie, spirit răzbunător, exclusivism etnic, un întreg repertoriu de „răutăți", la care incită și pe prezumtivii săi partizani sau credincioși. Lupta se dă cu zeii tribali și, în acest plan, intoleranța și exclusivismul nu țin doar de ficțiune, ci, precum în „vînătorile de vrăjitoare" medievale, se repercutează prin tortură și crime confesionale asupra oamenilor. În Vechiul Testament, amestecul lui Iahve și Elohim, mai tîrziu Savaot, în treburile și luptele aderenților lor fac să se vadă portretul moral al unui aprig stăpîn sclavagist, de o înspăimîntătoare cruzime, nemilos și mai mult rău decît bun. În celebra sa lucrare *Secolul rațiunii*, iluministul american Th. Payne scrie : „Cînd citim necuviincioasele istorioare, descrierile de acte desrăbălate, de pedepse crude și chinuitoare, de neîndurătoare răzbunare cu care este plină mai mult de jumătate din Biblie, ar trebui să o socotim cuvîntul diavolului iar nu cuvîntul Domnului". Mai departe, Payne arată că „pentru a citi Biblia fără groază și repulsie, noi trebuie să înăbușim tot ce este în inimă delicat, sensibil și caritabil", că legenda creștină despre dumnezeu-tatăl ce-și ucide fiul „nu este din cele pe care părinții le pot povesti copiilor". Sînt nenumărați autori care glosează pe tema teroarei divine, dar teologii își dau perfect seama că dacă

divinitatea ar fi concepută univoc, ea n-ar mai putea fi reprezentată ca guvernînd lumea, sancționînd și trimițînd „încercări" etc. Toate marile divinități sînt concepute conform cu ceea ce M. Eliade exprimă prin „coincidentia opozitorum", ce inspiră, concomitent, teamă și adorație.

Nici forțele răului nu sînt exclusive, pentru că în natură și în viața umană disocierea între bine și rău este numai o necesitate de opțiune, iar nu de înlăturare a opoziției, ce se reia mereu istoricește, modificîndu-se pînă la trecerea termenilor unul în altul și variind în raport cu sistemele de referință. Astfel, printre zeii luciferici sînt unii care nu se ocupă de moarte, ci de viață, nu de chinuirea veșnică a păcătoșilor, ci de ispitirea oamenilor întru cunoașterea tainelor naturii și vieții, promovînd valorile adevărului, acțiunii, plăcerii, frumosului. Sub acest raport, ei se răzvrătesc împotriva Zeului suprem, poartă războaie cerești și par aliați oamenilor. Șarpele biblic, care a încălcat consemnul ignorării de către oameni a distincției dintre bine și rău, este numai o ipostază a acestei serii de forțe ce reprezintă opoziția față de umilința și ignoranța la care divinitatea conducătoare îi condamnă pe oameni.

Mitologiile sînt tot așa de complexe și bogate pe cît este viața umană și socială în desfășurarea ei istorică. Sînt veritabile enciclopedii ale existenței umane în caleidoscopul social-istoric. Dacă ne referim la panteonul egiptean sau elen, vom constata că zeitățile sînt așa de variate și numeroase, încît nu pot fi inventariate decît prin dicționare, iar fabulațiile mitice, atîtea cîte s-au păstrat, ocupă întregi biblioteci. Este semnificativ faptul că personajele divine imaginate și concepute zoomorf, litomorf (de ex. pietre sacre), dendomorf (arbori, plante) și, în final, antropomorf și chiar abstract se diferențiază între ele, în principal, după criterii extramorale. În Dicționarul de mitologie generală, V. Kernbach, recurge la o clasificare a zeilor după atributele lor definitorii și stabilește următoarele opt categorii : 1) Zei supremi sau „stăpîni autocrați ai universului", la care, după cum am mai arătat, binele este cel mult dominant dar nu exclu-

siv ; 2) Zei luciferici cu puteri apropiate de cele ale zeilor supremi, cu care se luptă și care promovează răul mai mult din perspectiva dogmelor teologice și nu întru totul sub unghiul intereselor de viață umană ; acești zei se subdivid în : a) zeii răvrătiți, care, printre altele, ajută oamenii să cunoască realitatea și să o ia în stăpînire și b) zei infernali, într-adevăr malefici, care patronează răul și moartea ; 3) Zeii forțelor obiective, naturale ; 4) Zeii protectori, foarte numeroși, care sînt asociați unor fenomene naturale, ocupații de tot felul, grupuri și instituții sociale, pe care le patronează, după cum patronează și virtuți sau vicii ; 5) Zeii sapiențiali, deci ai înțelepciunii care nu se reduce la binele moral, ci presupune o echilibrare între bine și rău ; 6) Zeii mesianici, învățători ai grupurilor umane, legendarii eroi civilizatori ș.a. ; 7) Zeii artizani, pe seama cărora se pune inițierea și practicarea diverselor meșteșuguri ; 8) Zeii exploratori și mesageri, purtători de știri, crainici etc. Dacă vom confrunta mitologiile cu realitățile geografice, sociale și desfășurările istorice vom găsi corespondențe din cele mai semnificative. Tot așa, examinînd și evaluînd comportamentele, mentalitatea și caracterele personajelor divine — așa cum rezultă ele din relatările mitologice — vom constata o relevantă asemănare cu caracterele omenești, complexe și concrete, sau cu moravurile tipice ale respectivei epoci istorice.

Neîndoielnic, miturile simbolizează, hiperbolic, într-un sens sau altul, trăsăturile și dramele omenești, ele sînt exemplare și atîta timp cît, dublate de ritualuri magice, constituie motive de cult religios, reușesc, mai mult sau mai puțin, să influențeze conștiințele și comportamentele, reprezentînd prototipuri ale viziunii sau concepției despre lume și viață. Codificînd înțelepciunea practică, miturile vii conțin, totuși, după o expresie a lui E. Tylor, un „minimum de religie", în sensul credinței într-o realitate transcedentală. Persistă o anumită confuzie și interferență între sacru și profan (disocierea acestora va interveni în marile religii întemeiate pe doctrine și doar aliate cu mitologia). În consecință, contribuțiile mitologiei la elaborarea moralei și impunerea ei sînt reduse

și relative. În fapt, valorile morale nu-și au originea în credința religioasă, ci în experiența și orînduirea socială. Religia însăși rezultă din condițiile existenței sociale și preia, idealizînd și modificînd, norme și valori morale extrareligioase. Este o operație de sacralizare a profanului și, prin aceasta, de adaptare la logica internă a concepției religioase. Exigențele morale multimilenare, ce condiționează convietuirea socială, sînt derivate din ceruri și puse pe seama divinităților, care decid, legiferează, poruncesc. Oare pînă la data consemnării unor astfel de coduri morale, cum sînt Hamurabi și Decalogul, nu existau interdicții ale omuciderii, desfrîului, mărturiei mincinoase, furtului ? Însăși destinația mitului, de dezvăluire a originilor unor fapte, situații, condiții, ne duce la concluzia că faptele morale preced codificările religioase, iar originea lor, chiar cînd valorile morale sînt motivate religios, nu este religioasă. În fond, atît religia cît și morala sînt de esență social-istorică, iar sincretismul lor din anumite momente se explică tot social-istoric.

În condițiile în care evoluția culturală a proiectat fantastice personaje supranaturale, suprasociale și cerești, de care oamenii s-au socotit a fi dependenți, ca și în magie, ei au încercat să-și promoveze interesele, întreținînd prin cult și stări de religiozitate, relații cu personagiile divine și, totodată, au trecut asupra voii lor toate cele întîmplate în lume, inclusiv principiile și normele morale la care propria experiență îi condusese. Și aceasta pentru că relația cu zeii și, pînă în zilele noastre cu Dumnezeu, avea și are un caracter de relație de schimb, de negoț — și aceasta în cel mai bun caz —, pentru că, uneori, zeii sînt mituiți, fără a da satisfacții plătitorilor. Se va spune că problema este pusă în termeni simpliști, că, în fapt, este vorba de beneficiile slujitorilor cultului sau că însăși credincioșii trebuie să dovedească spirit de jertfă, de renunțare la ceea ce le aparține, înfrîngîndu-și egoismul și, desigur, se va apela și la ideea că masa credincioșilor, în intimitatea lor, concep divinitatea asemenea omului, avînd trebuințe materiale și fiind sensibil la plecăciuni etc. Este, în toate

acestea, cîte o doză de adevăr. Rămîn, totuși, enigme ale istoriei multimilenare a cultelor religioase ce nu pot fi pînă la capăt dezlegate. De ce hecatombe ? Nu întotdeauna masa de animale măcelărite întru proslăvirea zeului erau consumate. Osuarele pe care le dau la iveală arheologii sînt tulburătoare. Dar cele mai greu accesibile minții omului civilizat sînt sacrificiile de oameni, de mii și zeci de mii de oameni, de persoane apropiate, copiii proprii, soția, rudele, tinerii etc.

Toate religiile primitive și chiar unele din marile religii, în stadiul lor incipient, au recurs la sacrificii umane. La incași, erau jertfiți cîte 20 000 tineri anual. Și este de remarcat faptul că sacrificiile umane rituale au preexistat mitului despre viața de după moarte, deși, o dată cu acreditarea acestui mit, ele au sporit considerabil. Conchistadorii spanioli ai Americilor ucideau copiii mici ai amerindienilor după ce aceștia erau botezați întru Hristos de către misionari, care, imediat, le făceau și slujba de înmormîntare, garantînd faptul că, astfel, aceste suflete nevinovate, întrucît fuseseră creștinate, ajung în ceruri, devenind „îngerași". Religiile, cultivînd iluzia nemuririi, aduc prejudicii vieții reale și întrețin necrofilia. Cel mai important fapt, care trebuie subliniat în ordinea raporturilor dintre religie și morală, este acela că orice act antiuman și, evident, imoral devine acceptabil și chiar pozitiv, elevat dacă este pus sub aripa fantastică a sacrului și în slujba acestuia, mai ales dacă este săvîrșit în formă rituală sau este binecuvîntat de clerici. Nu ne referim numai la supliciile monstruoase justificate religios, ci și la prostituția rituală, care a fost cultivată de toate religiile antice, ca să nu mai vorbim despre provocarea stărilor de extaz prin droguri, a fericirii (sau beatitudinii) obținute prin băuturi alcoolice (de unde, nu doar etimologic — beția), a vindecărilor și purificărilor spirituale prin torturi (exorcism). Religiile care imprimă comportamente morale prin însești operațiile de cult, deci prin comportamentul ritual, în genere, nu cunosc căi de mijloc între orgie și asceză. Cultele orgiastice erau foarte răspîndite în etapa mitologică și în religiile antice, dar ele nu au încetat să existe nici în Evul mediu și mai tîrziu, nici în zilele noastre, în care unele secte sînt, cu

justificare, taxate drept „religii sălbatice". Totuși, trebuie să observăm că o dată cu marile religii, accentul trece asupra ascezei, reversul medaliei exceselor.

Religiile n-au fost niciodată în stare să promoveze o morală care să asigure, prin echilibru și plenitudine a valorilor, continuitatea progresului condiției umane. Și aceasta pentru că religiile au dogmatizat stările moravurilor dintr-o anumită etapă și au pretins la valori considerate, în același timp, date din afara social-umanului și imuabile, eterne în virtutea sacralității lor alienante. Iar, după ce funcția utilă a unei tabu sau prescripții a fost depășită de evoluția socio-culturală istorică extrareligioasă, religia s-a restructurat prea puțin și a rămas conservatoare și, sub unele raporturi, chiar nocivă pentru progresul moral autentic.

În fapt, religiile, ca ideologii, nu s-au centrat asupra moralei ca atare ; ele au fost mai mult legate de interesele și organizările sociale, de ordinea de drept și, nemijlocit, de politică. Organizările de stat și cele eclesiastice se împletesc și se intersectează, în istorie, uneori, trec una în alta. Tot așa, conducerile politice, militare, economice și eclesiastice se coordonează conform anumitor interese sociale pe care le slujesc, fiecare cu mijloacele lor specifice. La obîrșia religiei este nu numai cultul strămoșilor, dar și mitizarea sau dotarea cu sacralitate a unor eroi, lideri, regi etc. Clasică este personalitatea faraonului egiptean, socotit fiu al Soarelui, un fel de zeu întrupat, vizibil și care se oferă ca obiect de adorație pentru a-și impune puterea politică absolută. În urmă cu două milenii și jumătate, în China, Confucius întemeiază doctrina filosofico-religioasă conform căreia cerul reprezintă o forță supremă ce determină tot ce se întîmplă pe pămînt și călăuzește direct pe împărat, ca fiu sau reprezentant al cerului. De aici, obligația morală absolută a divinizării împăratului, a supunerii față de legi și funcționari de stat, a respectării ierarhiei sociale, fiecare trebuind să țină seama de locul pe care-l ocupă în această ierarhie socială și de vîrste. Morala devine, în primul rînd, social-cetățenească și, vorbind în termeni sociologici, se acordă foarte exact cu diversele niveluri

de statusuri și roluri. Peste aproape un mileniu, în Asia Mică, răspunzînd cerințelor modificărilor statale supratribale, apare, prin intervenția unui profet-reformator, Mahomed, o religie similară, în care legislația judiciară și politică se împletește cu doctrina religioasă a Islamului (ce înseamnă supunere). Se cultivă o morală severă, bărbătească, recomandînd răspîndirea Islamului prin sabie și care, ca în orice organizație militară, nu admite nici un fel de discuții și interpretări ale ordinelor-dogme.

De remarcat că islamismul apare într-o etapă în care creștinismul — cu care a avut unele legături — era deja constituit și se afla în plină expansiune. De ce, totuși, în Egipt sau în Arabia, creștinismul nu a cîștigat teren? Etnologii ar putea probabil să dea un răspuns în legătură cu ceea ce este continuitatea și discontinuitatea culturală. În orice caz, normele morale specifice islamismului nu au reprezentat o invenție a lui Mohamed. Ele aparțineau populațiilor arabice, conform moravurilor lor tradiționale, și, din aceleași motive, islamismul a convenit și popoarelor de alte etnii care l-au împărtășit.

Dincolo de continuitatea culturală, în elaborarea și răspîndirea religiilor se impune orînduirea socială și de stat.

Istoricește, India este apreciată ca țara cu cea mai veche și complexă cultură religioasă. Cărțile vedice sînt cele mai vechi scrieri de literatură și cugetare religioasă, pretinzînd la revelație și trasînd linii pe care se va construi brahmanismul, ca prima mare religie cu o doctrină autonomă și sistematică. În viziunea acestei religii, lumea este iluzorie, reprezentînd o întrupare a substanței acorporale și impersonale, numite Brahman, ce determină totul și implică ciclice distrugeri și renașteri ale lumii. Omul este un termen al acestui ciclu. El posedă o particulă nepieritoare, numită Atman, deci spirit care dăinuie și după moarte și care, în raport cu modul cum s-a comportat în viață, se reîntrupează într-un individ dintr-o castă superioară sau inferioară, chiar într-un animal, ispășindu-și, astfel, păcatele săvîrșite în existența lui anterioară. Salvarea constă în contopirea dintre Atman, ca parte, și Brahman, ca întreg, salvare ce se obține prin

despărțirea de lumea obiectivă, închidere în sine și concentrare asupra spiritului divin, stăpînire perfectă a trupului și asceză. Sistemul metempsihozei, cu reîncarnările ei ascendente sau descendente, se grefează infrastructural pe portativul sever și rigid al castelor indiene. În Legile lui Manu, se arată clar că aceste caste au fost generate de Brahman din gura, mîinile, coapsele și picioarele sale (societatea ca organism), urmînd ca preoții să propovăduiască, militarii să lupte, proprietarii de pămînturi și negustătorii să se ocupe de treburile lor, iar populația de rang inferior, numită Südra, „a primit poruncă să slujească fără pizmuire celelalte caste". Despărțirea de lume și renunțarea la toate bunurile lumești privește, evident, pe cei ce nu posedă astfel de bunuri și nu fac parte din castele privilegiate, care și ele trebuie să-și urmeze destinul stabilit de spiritul universal.

Rigorismul brahmanist, susținut într-o puzderie de principate teocratice indiene, a fost cumva depășit prin învățătura budistă, în urmă cu două milenii și jumătate. Inițial, nu este o religie propriu-zisă, întrucît Buddha respinge ritualurile și organizarea clericală, iar dacă era o religie, era una fără dumnezeu. Însuși Buddha, după legendă, nu pretinde la misiuni profetice și revelație, dar este preocupat de tema mîntuirii sufletului sau a fericirii eterne. În opoziție cu brahmanismul castelor, Buddha afirmă egalitatea (negativă) întru suferință a tuturor oamenilor și posibilitatea fiecăruia, evitînd reîncarnările penibile, să cucerească direct Nirvana. Însăși existența este concepută ca o suferință cauzată de setea de viață. Deci, principala cale spre pacea absolută, Nirvana, este efortul individual de distrugere a dorinței, de anihilare a sensibilității, de neîmpotrivire la rău.

Nici un zeu nu poate ajuta la aceasta și totul constă în perfecționarea morală individuală. Retragerea din tumultul vieții și moderația reprezintă condiții necesare. Se menține, deci, aceeași strategie a închiderii în sine, a deconectării nepăsătoare de lume, a meditației mistice, menite să producă contopirea credinciosului cu spiritul universal. Învățătura budistă, realizată, inițial, ca o filosofie, un timp nu a servit decît pentru inițierea unor monahi-asceți și nu a devenit religie deçît după ce a pre-

luat din brahmanism forme de cult, și-a apropiat sistemul Yoga, s-a aliat cu o mitologie, Buddha fiind retroactiv sanctificat și multiplicat în cele mai variate ipostaze. Un destin similar va avea și doctrina lui Lao Zi în China, în sensul că aparatul eclesiastic și practica mistică proprie religiei se grefează pe învățătura centrată, pe acel Dao, similar Logosului elen, ulterior, după 1—2 secole de la elaborarea doctrinară.

În India, tantrismul — care îmbină asceza cu erotismul și cultivă un anume nihilism social, nesocotind castele — dobîndește răspîndire în mase, opunîndu-se brahmanismului ortodoxal, așa cum, în vechea Eladă, cultul popular al lui Dyonisos și al lui Demeter se opunea cultului aristocratic al lui Apollo și Zeus.

Ocupîndu-se de religiile indice, Mircea Eliade, în ale sale interpretări privind structura internă a fenomenului religios, relevă credința în stăpînirea timpului [7], întrucît acesta este ciclic, cunoaște o eternă reîntoarcere, exhatologia fiind în recurență periodică cu cosmogonia.

Unele școli tantrice — scrie M. Eliade — „folosesc metoda mersului împotriva curentului sau procesul regresiv, pentru a obține inversiunea tuturor proceselor psihofiziologice /.../ în concepția tantrică, imortalitatea nu se poate obține decît oprind manifestarea, deci procesul de dezintegrare ; trebuie să mergi împotriva curentului și să regăsești Unitatea primordială, aceea care exista în illo tempore, înaintea creației. Este vorba deci de a realiza, în propria sa ființă, procesul de resorbție cosmică și să revii la origini" [8]. Pentru a regresa la starea de haos se recurge, prin Yoga, nu numai la încetinirea respirației și pulsului, ci și la adoptarea poziției foetusului în condițiile gestației sale intrauterine (regressus ad uterum). Mai mult, se procedează, prin autosugestie, la încetinirea și suprimarea tuturor proceselor psihomentale, pentru ca să se obțină un vid spiritual, dizolvîndu-se toate legăturile cu lumea, aceasta devenind

[7] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963, pp. 33—116.

[8] *Ibidem*, p. 109.

pentru subiectul aneantizat psihic, tot un vid, un pustiu. Pe această cale, a revenirii la etapa embrionară, se preconizează izolarea și distilarea sinelui în forma sa pură, ceea ce ar permite idealul nirvanic al contopirii cu Brahman, spiritul universal. Regresiunea încercată în diverse variante, de diferite școli hinduiste, fără a putea fi finalizată psihofiziologic altfel decît prin moarte, reprezintă, totuși, o tendință a exercițiilor, care, o dată cu eul, aneantizează și lumea și se finalizează, invariabil, în nonacțiune. În acest context, gnoza n-are decît un sens mistic și se referă la însești tehnicile acestei existențe retractile și evazioniste.

Mircea Eliade, la capătul analizelor sale pătrunzătoare și obiective, observă că pentru europeni este destul de dificil să înțeleagă ceea ce el numește „specificitate a spiritualității indiene". Întrucît ceva din cursul alienant al religiozității indice a penetrat și în creștinism, ne permitem unele observații.

Fidel ideologiei tradiționale și uzînd de momentul social-istoric adecvat, Mahatma Gandi a contribuit la eliberarea Indiei de sub apăsarea colonialismului englez, pentru că în numele neîmpotrivirii la rău a evidențiat răul, iar din nonacțiune a făcut o puternică acțiune politică.

Apoi, Djavaharlal Nehru, în conducerea Indiei independente, menită să-și făurească un destin în condițiile lumii contemporane, deci ale construcției economice și culturale, n-a mai putut să se sprijine pe principiul nonacțiunii, ci dimpotrivă. În cartea sa, „Descoperirea Indiei", D. Nehru, profund cunoscător al țării sale și al valorilor ei culturale, este nevoit să-și explice stagnarea milenară prin blocajul religios și se arată foarte preocupat de găsirea unei strategii care să consolideze unificarea principatelor teocratice, să determine, în masă, activismul social și deschiderile spre civilizația secolului nostru. În toată lumea contemporană, și cu deosebire în lumea a treia, progresul este condiționat de secularizare.

Religiile au cunoscut și în trecut perioade de reflux, pentru a face loc expansiunii culturii umaniste și civilizațiilor. Este destul să ne referim la vechea Eladă. „În-

tr-un anumit moment al istoriei, mai ales în Grecia și India, dar și în Egipt, o elită începe să nu se mai intereseze de «istoriile» divine și ajunge (ca în Grecia) să nu mai creadă în mituri, dar pretinzînd a crede încă în zei" [9]. Cum scrie M. Eliade, „Ultimii zei au fost detronați și miturile reduse la nivelul povestirilor pentru copii".

Gîndirea abstractă, propulsată la nivelul filosofiei riguroase și sistematice de geniul elen, a discreditat fabulațiile mitice și i-a transformat pe zei în personaje literare. Și aceasta nu a provocat o criză morală, ci, dimpotrivă, un progres. În fapt, și miturile influențează diferit, în diverse împrejurări istorice. Eliade scrie că „paleocultivatorii, asumîndu-și responsabilitatea de a face prosperă lumea vegetală, au acceptat totodată tortura victimelor în profitul recoltelor, orgiile sexuale, canibalismul, vînătoarea de capete. Este aici o concepție tragică a existenței, rezultînd din valorificarea religioasă a torturii și a morții violente /.../ Mitul nu este, prin el însuși, o garanție de «bunătate» și de morală. Funcția sa este de a releva modele și de a furniza astfel o semnificație a lumii și a existenței umane" [10]. Și dacă zeii sînt discreditați pentru că modelul lor este depășit și, după cum afirmă Xenofon (sec. VI î.e.n.) și mulți alții după el, conduita zeilor nu reprezintă un bun exemplu pentru tineret, pentru toți oamenii, atunci ce se întîmplă ? Dezalienarea nu poate avea decît efecte benefice. Negarea zeilor permite afirmarea omului, a forțelor sale esențiale. Este ceea ce realizează, pînă la un punct, filosofia greacă, ce înlocuiește treptat religia tradițională.

Pentru Protagoras, omul este măsura tuturor lucrurilor, deci lumea se supune umanizării, pentru că omul se alege pe el însuși, desfășurînd o viață activă, creatoare.

Punctul de cotitură este, însă, Socrates, care depășește religia cu mijloacele ei. Sufletul nemuritor este imanent ființei umane. Este însuși temeiul umanului, modul său de a fi. Acest suflet dat este structurat în ter-

[9] M. Eliade, *Ibidem*, p. 138.

[10] M. Eliade, *Ibidem*, p. 176—177.

meni morali, are în sine determinații morale și, deci, omul este centrul propriului său univers, fiind, în același timp, cauză și scop pentru sine. De unde, inutilitatea cunoașterii zeilor. Importantă este cunoașterea de sine, pentru că moralitatea este nemijlocit legată de existența noastră și poate fi activată în mod original. Mai marii cetății l-au acuzat pe acest întemeietor al ontologiei umanului de faptul că a adus ofense zeilor și l-au obligat să bea cupa cu otravă.

Urmîndu-l pe Socrates, Platon operează o răsturnare importantă, întrucît postulează ideile ca entități de sine stătătoare, deci întemeiază un idealism obiectiv, un cuprinzător sistem metafizic. Logosul este opus mithosului. Sufletul face parte din lumea ideală, el nu generează, ci contemplă ideile ce alcătuiesc un sistem armonios. Există o analogie între suflet, stat și cosmos. O puternică vocație politică exprimă Platon în Republica sa ideală, centrată pe supremele valori de *Adevăr, Bine* și *Frumos*. Cadrele speculațiilor filosofice au fost, astfel, create, mitologia fiind înlocuită cu ceea ce am putea califica drept o dialectică a ideilor. Zeii n-au nici o participare la acest sistem, iar fabulațiile mitice nu sînt decît materie primă supusă prelucrărilor abstractizante sau apar ca în mitul Peșterii sau Androginul, ca modalități de expresie literară. Sensul depășirii platoniciene a miturilor nu este, însă, decît cel al sintezei, sistematizării, abstractizării lor. Fizicul apare ca proiecție a metafizicului. De aceea, filosofia platonică a putut servi, prin cursul ei spiritualist, pentru construcții teologice, iar prin dialectică și organizări raționale a deschis perspectivele meditației filosofice, în genere, inclusiv celei de tip materialist și științific. Este ceea ce revine, în ordine imediată, lui Aristotel (384—322 î.e.n.).

Pentru Aristotel, care se îndepărtează treptat și, pînă la urmă, se opune teoriei platoniene a ideilor pure ca „reale", fizica este fundamentală, întrucît accentuează descrierea materială a lucrurilor, iar metafizica, în unitate și corespondență cu fizica, oferă o descriere mai mult formală a lor. Datorită ființei ce gîndește, devine posibilă unitatea materiei și a formei. Distingînd men-

talul (subiectivitatea) de realul material, Aristotel previne asupra faptului că nu trebuie să se facă o confuzie între actul de gîndire și obiectul substanțial al gîndirii. Categoriile universale aparțin ființei gînditoare, iar nu realității ca atare. Se insistă mult asupra cauzelor prime, seriilor cauzale etc. Întemeietorul logicii ce-i poartă numele consideră că prin fiecare abstracțiune ne apropiem de real, acesta fiind conceput nu platonician, ca idee, ci ca întreg, substanță, materie în eternă mișcare. Se trasează, astfel, căile pe care va evolua cunoașterea științifică pînă în epoca modernă. De altfel, Aristotel redactează exemplare tratate despre Suflet, despre naștere și distrugere, despre istoria animalelor, despre cer ș.a. Ceea ce trebuie să ne rețină atenția sînt lucrările sale : *Politica*, *Etica eudemică* și, mai ales, *Etica nicomahică*, care reprezintă sisteme de știință a moralei derivate dintr-o filosofie străină de infiltrații mistice. Pornind de la condiția naturală a ființei, Aristotel demonstrează că umanul se construiește prin socializare, că „întovărășirea în societate" este o condiție necesară a umanității ființei evoluate. Fiind determinat social, economic și moral, omul este și liber în alegerile sale, întrucît este ființă activă și responsabilă.

Aristotel elaborează o etică seculară și o morală autonomă, omul devenind scop, iar nu mijloc. Binele privește sufletul, dar și corpul, precum și cadrele exterioare acestora. „Bunul suprem trebuie să fie un scop final și ceva perfect și /.../ care nu este niciodată voit pentru el însuși și niciodată pentru alt scop. O asemenea natură nu pare însă a aparține decît fericirii" [11].

După Aristotel, virtutea este calea de mijloc sau măsura care ține cumpăna între exces și privațiune. Între desfrîu și insensibilitate se afirmă cumpătarea, între temeritate și lașitate, curajul etc. Un optimum al omenescului pe care eticile religioase anterioare și posterioare lui Aristotel nici n-au reușit să-l definească rațional, și nici să-l aprecieze cum se cuvine.

[11] N. Bagdazar, *Antologie filosofică*, Casa Școalelor, 1943, p. 101.

În epoca elenistică, cel ce afirma că zeii, dacă sînt, se află în spațiul dintre lumi și n-au nici o legătură cu lumea oamenilor, l-am numit pe Epicur (306—270 î.e.n.), cultivă o fizică atomistă, în genul materialismului lui Democrit, elaborează o logică ce-și reclamă validitatea prin verificarea pe care o furnizează simțurile și, dincolo de acestea, o morală empirică, care pornește de la ideea că durerea și plăcerea sînt mobilurile acțiunii. Suferința rezultă din nesatisfacerea trebuințelor, iar plăcerea din satisfacerea lor ponderată. Aceeași problemă apărea în fața tribunalului conștiinței lui Buddha, care, ca și Epicur, era preocupat de dobîndirea liniștii. Dar, în timp ce Buddha recomandă suprimarea trebuințelor și detașarea de lume, Epicur înaintează în direcția umanismului și preconizează satisfacerea rațională a tuturor trebuințelor, nu numai a celor materiale, ci și a celor spirituale, de ordin moral și filosofic. Hedonismul epicurean rămîne în cadrele înțelepciunii, condamnînd atît privațiunile dureroase, cît și excesele convulsive și penibile. Într-una din scrisorile sale, înțeleptul notează : „această plăcere care este centrul fericirii noastre nu constă în altceva decît în a avea spiritul lipsit de orice agitație și corpul lipsit de durere". Fericirea superioară străină de orice viciu și suferință constă în ataraxie, o liniște calmă și senină dominată de înțelepciune. Filosofia poate anihila și teroarea morții, întrucît, arată Epicur, nu trebuie să ne gîndim la moarte, pentru că atîta timp cît trăim aceasta nu există, iar după ce murim nu mai existăm noi.

Ideile epicuriene sînt difuzate în poemele lui Lucretino Caro, poet roman : „Învăț eu știința cea mare străduindu-mă să scot spiritul omenesc din umbrele negre ale superstițiilor". Natura este cea care „creează totul, sporește și întreține și apoi toate la rîndul lor pier, descompunîndu-se", inclusiv omul, cu toate atributele sale, existența sa spirituală postumă fiind vehement contestată de poetul-filosof : „Aceasta nu-i nicăieri, și nu poate desigur să fie".

Circuitul eticilor filosofice din epocă se încheie cu cea a stoicilor. Curentul stoicist, fondat de Zenon, este ilustrat de Epictet, Seneca și Marc Aurelian. O viziune

fatalistă asupra lumii. Omul trebuie să-și accepte condiția sa cu demnitate. Să se resemneze și să practice virtutea, înfruntînd suferințele și exaltîndu-și forța voluntară. Să se supună necesității universale, inclusiv ordinii sociale, fără a intra în conflict cu lumea. Epictet fusese sclav și, asemenea altor stoici, este preocupat de condiția umană a maselor de sclavi ce amenințau ordinea din Imperiul roman și nu găseau motive pentru a se împăca cu soarta lor. De altfel, marele moralist Seneca arăta că există două republici sau lumi : una mare, a lui Dumnezeu și una mică, cea făcută și guvernată de oameni. Unii se supun uneia, alții alteia, iar cei mai mulți se supun ambelor puteri (cerească și lumească), pentru că, spune educatorul și victima lui Nero, puterea lumească vine tot de la Dumnezeu. Seneca, celebritate în cultura Romei, era contemporan cu un predicator pelegrin al unor comunități iudaice secrete — apostolul Pavel. Între cele scrise și spuse de ei există coincidențe stranii. Și Hristos pronunță fraze și sentințe morale similare cu cele ale lui Seneca. În fapt, Evangheliile au fost redactate mult după ce centurionul a venit să pecetluiască sfîrșitul înțeleptului (anul 62).

Dintotdeauna, religiile s-au alimentat cu idei, raționamente, valori elaborate în spațiul extrareligios, profan. Sub acest raport, creștinismul este un exemplu pregnant atît prin începuturile sale, cît și prin dezvoltarea sa, pînă în zilele noastre.

Religiile reprezintă nu doar pure și arbitrare fantasme, ci reflectări răsturnate, denaturate ale unor orînduiri și desfășurări social-istorice, în sistemul lor, și ale destinelor umane individuale și de masă, în modelele și prescripțiile lor.

Cu cît împrejurările vieții în cadrele naturale și socioculturale sînt mai dificile, critice, lipsite de perspective reale de ameliorare, cu atît compensația și evaziunea prin și în fantasmele religioase sînt mai intense și pregnante. Am consemnat acest fapt prin dezvoltarea budismului, în prelungirea brahmanismului, dar și ca reacții la acesta, pornind de la o învățătură privind destinul uman, iar nu divinitatea. S-a ajuns, apoi, la o religie a izbăvirii sau mîntuirii. Creștinismul parcurge același

drum, peste șase-șapte secole, în lumea aglomerată pe malurile Mediteranei și uzînd de matrițe culturale, religioase și profane proprii popoarelor extrem de diferite din Imperiul roman, ajungînd să reediteze același circuit al izbăvirii.

Că sub raport social, terenul de incubație a noii religii este cel al sclavagismului, rezultă nu numai din relatările și analizele istoricilor, ci și din sistemul și mitologia hristică. Or, antagonismele de clasă generau o instabilitate socială ce se manifesta la fiecare din popoarele ce intrau în componența Imperiului și care încercau să-și recîștige autonomia. Statul roman era subminat dinăuntru și, apoi, presat din afară de atacuri și invazii. Pentru o veritabilă Pax Romana, era nevoie de o unitate ce nu putea fi asigurată numai prin armată și administrație, ci reclama și o ideologie comună, ceea ce pentru acele vremuri însemna o religie comună. Dar, romanii nu dispuneau decît de o religie vetustă, care, după expresia lui Mommsen, „începea să încremenească în teologie“ [12], avînd un ritual complicat și sacerdoți profitori ce se dezinteresau de sarcinile publice. Adoptarea zeităților elene, deja intrate în desuetudine, nu a umplut golul existent. La Roma și în Peninsula italică era o piață liberă de culte orientale. Unele căpătaseră răspîndire, cum a fost cultul lui Mithra, zeu iranian cu o biografie mitică, și un ritual de mistere ce va servi apoi creștinismului. Altele, cum erau ceremoniile bachice și, mai ales, cultul Zeiței Cibele, au produs astfel de ravagii încît au fost condamnate de Senat.

Mommsen arată că, așa cum în Grecia mitologia a fost înlocuită cu filosofia, tot așa la Roma mai presus de religie s-a afirmat Dreptul roman. Însuși statul roman insistă cu deosebire asupra cultului Imperatorului, indiferent de ce altă confesiune împărtășesc cetățenii. Acest cult nu se aplică, însă, tuturor imperatorilor, este deci episodic și superficial.

În aceste condiții, apariția — în a doua jumătate a secolului I — unor noi secte iudaice, ce se revendicau

[12] Th. Mommsen, *Istoria romană*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 495—496.

de la un Mesia, polarizînd în jurul lor pe toți oropsiții sorții, inclusiv sclavii, profețind sfîrșitul lumii, venirea împărăției cerești, Judecata finală etc., fapt ce sugera năruirea ordinii romane, nu a fost privită cu ochi buni. Creștinii s-au plîns de persecuții, dar trebuie spus că nu intoleranța religioasă le-a cauzat, ci motive de ordin politic.

Înfruntînd vitregiile, dobîndind mase de aderenți și acționînd în spirit militant, uneori luînd cu asalt templele și răsturnînd statuile zeilor tradiționali, ceea ce iarăși antrena represalii, creștinii se dovedesc a fi exponenții unei religii cu o dezvoltare prodigioasă. Noua religie se adaptează cerințelor stăpînirii romane și, după două secole, recunoscută și sprijinită de stat, se afirmă prin doctrină și arie de cuprindere ca o religie cu aspirații universaliste. Și aceasta, în condițiile în care creștinismul se emancipase dintr-o religie tradițională strict circumscrisă poporului evreu și repliată asupra destinului zbuciumat al acestuia.

Captivitatea egipteană, unificarea sub semnul unui zeu suprem, ce se revendică ca exclusiv (Iahve : „Eu sînt cel dintîi și cel din urmă, și nu există alt Dumnezeu în afară de mine" — 44 : 6), constituirea statală teocratică, regii fiind și autori de texte sacre, captivitatea babiloniană și răscumpărarea lui Israel, prin delimitarea întru Iahve (dar nu și fără asimilări iraniene — mitul lui Adam și al pomului, potopul, introducerea lui Satan, nu ca adversar egal al lui Iahve, ci ca înger răzvrătit), revenirea din captivitate și, apoi, cucerirea romană și reluarea diasporelor, toate fiind depășite prin speranță salvatoare, prin mitul „poporului ales", au activat profețiile și au impus așteptările mesianice. M. Eliade scria : „evenimentele istorice, transformînd și modelînd destinul politic al lui Israel, erau totodată susceptibile de a constitui tot atîtea momente importante în istoria mîntuirii. Pentru evrei, politica națională era una cu activitatea religioasă" [13].

[13] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 251.

Este firesc ca un astfel de destin să întărească considerabil sentimentele de solidaritate ce-i unesc pe israelitenii mereu amenințați cu dispariția lor ca entitate etnico-religioasă și, în același timp, sub stăpînirea spaimei de istorie să genereze fantasme eshatologice salvatoare, care să asigure poporului drept-credincios locul ce i se cuvine. Profeții și ceilalți lansatori de apocalipse vestesc neîncetat sfîrșitul lumii, judecata de apoi, venirea unui Mesia, Uns al lui Dumnezeu (în greacă — Hristos), care să conducă poporul ales pe calea mîntuirii.

Mesia este prevăzut ca Fiul Omului, el se trage din semința regelui David și va fi, neîndoielnic, Regele Iudeilor. Nu interesează dacă va fi și juridic rege. Va fi, în orice caz, în sens religios. Inițial, totul este proiectat în planul istoriei terestre și se prevede chiar că și celelalte semințiii vor trebui să vină pe calea dreptei credințe. Poporul lui Israel, însă, își conservase ființa tocmai prin exaltarea și identificarea sa religioasă exclusivistă. Fariseii și saducheii cer o neabătută respectare a legii și socotesc că această înțelepciune a fost darul făcut de Dumnezeu numai lui Israel. Apare, însă, contradicția cu tendințele, impuse social-istoric, de modernizare a religiei și de difuzare a acesteia în rîndurile altor populații, cu deosebire în condițiile generate de mesianism. Epoca elenistică, în care cultura elenă se infiltrează și în spațiul cutural israelitean, influențînd chiar unele texte sacre, duce la unele sinteze iudeo-elenice în secolul III î.e.n. Apare prima variantă a Bibliei în limba greacă, care se va chema, mai tîrziu, Vechiul Testament (Septuaginta). Se deschid, deci, perspective opuse de ordin cosmopolit. Ele sînt favorizate de curentul elenistic, care avea o expansiune cosmopolită. Dar nu numai atît. Mai exista o a treia categorie a clerului iudaic, opus aristocratismului saducheu și fariseu, care se retrăsese în pustiu, ducînd o existență monahală (esenienii). Aceștia erau mult mai apropiați de cei oropsiți de soartă și îngăduitori față de străini. Manuscrisele de la Kumran sînt redactate în 8 limbi antice și conțin și relatarea despre un învățător drept, un propovăduitor ce a fost ucis

de autoritățile ecleziastice, și aceasta, cu un secol și jumătate înainte de perioada presupusă a existenței lui Hristos.

Fapt este că venirea unui mîntuitor pe pămînt capătă o largă audiență, fiind cultivată și de alte religii, cum sînt cele misteriologice, curentul mesianic fiind reflexul ideologic popular al crizei Imperiului roman și orînduirii sclavagiste pe care acesta se întemeia.

Istoricii creștinismului vorbesc despre aglutinarea în mitologia iudaică a lui Mesia a misterelor eleuziene, a cultului lui Dyonisos, a concepției orfice, toate privind mîntuirea, învierea din morți și, pînă la urmă, viața veșnică etc. Toate elementele scenariului hristic preexistă în tradițiile orientale și mediteraneene, cu mult înainte de declararea istoriilor evanghelice. Însuși Hristos este, inițial, un apărător al Legii și un vestitor al iminentei judecăți de apoi, stabilită chiar în intervalele de timp ale generațiilor ce-i ascultau predicile și-l urmau. Cu timpul, de la o Evanghelie la alta, după cum observă Mircea Eliade, printr-un fel de reconstituire retroactivă, pornind de la miracolul învierii către biografia sa legendară, chiar în țara ce-l proorocise, apar detalii ce corespund unor motive mitologice și sentințe în consonanță cu gînditori, cugetători și moraliști ai epocii, astfel încît, însăși istoricitatea lui Hristos a putut să fie contestată. În orice caz, el evoluează de la un profet apocaliptic la un învățător moralist. Nu altcineva decît un reputat scriitor creștin, cum era Origene, referindu-se la cartea lui Celsyus, „Cuvîntul adevărat" (178 e.n.), arată că acesta demască mașinațiile sectelor creștine în fabricarea noului Dumnezeu, considerînd că scrierile creștine reprezintă „un grandios plagiat, o colecție mozaică de împrumuturi din filosofia și poezia greacă, iar Evangheliile au un caracter fantastic, întrucît cei ce le scriu le refac și le corectează mereu, transformîndu-le de cîte trei sau patru ori în scurt timp". Se știe că inclusiv între cele patru Evanghelii sinoptice, după cum arată teologii Școlii de la Tübingen, existau cel puțin 10 000 de discordanțe, impreciziuni, erori etc. Partizani ai Școlii mitologice — P. Bâla și O. Chețan — scriu : „nu Hristos formează creștinismul (căci n-a existat ca personaj istoric real), ci creștinismul este cel care plămădește imaginea lui Hristos".

După opinia noastră, în acest sens, este foarte concludentă și evoluția iconografiei hristice. S-a început cu un Mesia apocaliptic, războinic, răzbunător și sîngeros, a urmat un Isus reprezentînd nemulțumirile și răscoalele sclavilor, un Isus conspirativ, dar care posedă înfățișarea unui om obișnuit, mic de statură și urît. Imaginea unui Hristos atotputernic și foarte încruntat apare în iconografia creștină a începutului de Ev mediu, cînd viața era deosebit de aspră și de nesigură. În el mai stăruie încă fizionomia de tip semitic. Abia mai tîrziu, simbolul devine rafinat, iar biserica va canoniza imaginea lui Hristos ca fiind, conform profeților, „cel mai frumos dintre oameni", expresie a blîndeții și suferinței resemnate, a elevației și înțelepciunii contemporane. Neîndoielnic, expresiile psihomorale ale Dumnezeului-om nu țin de mutații teologice, ci se leagă de o evoluție psihomorală profundă a populațiilor aderente la creștinism.

Sîntem de acord cu O. Chețan asupra faptului că discuția despre istoricitatea sau non-istoricitatea persoanei fizice sau morale a lui Isus nu este lipsită de sens, întrucît creștinismul, pornind de la legende și profeții iudaice, nu putea să se împlinească în Țara lui Israel, ci numai în spațiul eleno-romanic, ca o construcție rudimentar-mitologică și expansiv-teologică. De adevăr istoric nici nu poate fi vorba, ci numai de „adevărul" special al credinței. În acest sens, întrucîtva eufemistic, conchide și Mircea Eliade : „miturile care l-au proiectat pe Isus din Nazaret într-un univers de arhetipuri și de figuri transcedentale sînt tot atît de adevărate ca și gesturile și cuvintele sale : aceste mituri confirmă, într-adevăr, puterea și creativitatea mesajului său originar. Grație, de altfel, acestei mitologii și simbolici universale, limbajul religios al creștinismului a devenit ecumenic și accesibil, și dincolo de focarul său de origine" [14].

[14] M. Eliade, *Op. cit.*, p. 238.

Trebuie spus că dacă învățătura creștină s-ar fi oprit la bariera mesianică, a iminentei veniri a împărăției lui Dumnezeu pe pămînt, cu judecata viilor și morților etc., atunci ea nu ar fi cucerit lumea și dăinuit peste secole. Sub influența neoplatonicienilor, cu deosebire a lui Filon din Alexandria, dar nu și fără împrumuturi din morala stoică, creștinismul amînă parousia — a doua venire a lui Hristos și judecata de apoi —, ba o și suspendă, potrivit interpretării lineare a timpului, dată de Sf. Augustin. Evoluînd spiritualist, conform dictonului evanghelic „Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul nostru" (Luca, 17 : 21), creștinismul instaurează definitiv doctrina mîntuirii individuale în vederea cuceririi eternei fericiri postume. Prin aceasta, creștinismul se centrează, ca și budismul, de altfel, pe formula desăvîrșirii morale individuale.

Problema care se pune din capul locului este aceea dacă morala creștină, cu toate determinantele ei sociale și împrumuturile din fondurile de valori profane ale culturii greco-romane, reprezintă un progres pe făgașul umanismului și dacă realizarea umanistă va putea și mai tîrziu să conteze pe fictivul sistem de referință religios.

A rupe morala religioasă, de fapt, întreaga concepție religioasă de contextul social-istoric ce o determină ar fi o mare eroare. Tot eronată ar fi și ignorarea unor relații de continuitate și împrumut din fondurile religioase din care se emancipează noua religie. Astfel, religia lui Moise, David, Solomon și a proorocilor care l-au vizat și pe Hristosul ce avea grijă, în textul evanghelic, după fiecare „confirmare", să adauge refrenul „pentru ca să se împlinească scripturile", religia lui Israel nu numai că trasează unele cadre moralei creștine, dar, în largă măsură, prin tot Vechiul Testament, intră în fondul doctrinar al creștinismului, ce se exprimă, totuși, specific în Noul Testament.

Morala evanghelică sau hristică face unii pași înainte, se apropie mai mult de condiția umană. Unii comentatori chiar consideră că există o contradicție între morala vechii legi și cea a noii legi. Aici nu mai este exaltată răzbunarea și legea talionului (dinte pentru dinte...), ci

iertarea și iubirea. Dumnezeu-Tatăl era cît pe ce, în etapa elenistică, să intre în impact cu Zeus sau Jupiter-Tonans, în timp ce Dumnezeu-Fiul, simbolizat prin mielul blînd, supune supliciului și morții pe omul din el, jertfindu-se pentru iertarea păcatelor oamenilor, dar dîndu-le acestora și un exemplu de urmat. Satan îl ispitește și pe Hristos, deși el pare mai puțin activ în zona noii legi, decît fusese sub imperiul vechii legi. Se menține, însă, amenințarea eternei torturi a iadului ș.a.

Acestea nu sînt continuități și distincții întîmplătoare. Ele rezultă din felul în care vechea religie etnocentrică și noua religie ce invada un imperiu cosmopolit își exercitau funcțiile sociale și se raportau la stat.

Primele secte creștine, urmînd trasеele diasporei iudaice din Antiohia și, mai departe, în peninsula și insulele grecești pînă la Roma și, apoi, spre vest, în Galia și Iberia, predicînd eliberări apocaliptice și răsturnarea orînduirii sclavagiste („cei din urmă vor fi cei dintîi, iar cei dintîi, cei din urmă") au polarizat pe cei asupriți și umili. Era, incipient, o religie a sclavilor și săracilor. Predicatorii sînt nu numai pribegi iudei, ci și eleni. În persoana lor se realizau intersecții culturale iudeo-elene, iudeo-latine etc. Se înțelege că sub raport cultural tabloul acestor diverse comunități era foarte pestriț și cu toate că însești condițiile marginalizării sociale și existenței comune (uneori în grote) impuneau fraternizare și întrajutorare, moravurile par să nu fi fost din cele mai idilice. Unificarea doctrinară, fie și în linii mari, a necesitat misionarism, apostolat, creativitatea teologică a mai multor generații. Pentru că însăși doctrina nu exista. Au trebuit mai multe secole pînă cînd, printr-un sincretism unic, prin complexitatea sa teologico-profană, să se construiască o primordială dogmatică creștină cu șanse de a fi impusă în masă, uneori chiar prin constrîngeri violente, persecutații devenind persecutori. Noua religie și-a croit drumul spre putere și s-a impus prin puterea economică și politică.

Arătam mai sus că primele comunități creștine accentuau reabilitarea spirituală a sclavilor. Aceștia deveneau egali cu toți ceilalți oameni prin faptul că toți erau

sclavi sau robi ai lui Dumnezeu. Mai mult decît atît, credința în răsplata după moarte părea să privilegieze pe cei nedreptățiți în existența lor pămînteană. Unii istorici, asemenea lui Seneca, Epictet, Plutarh, îngrijorați de încordarea relațiilor dintre stăpîni și sclavi, pledau pentru recunoașterea calităților umane ale sclavilor, pentru un tratament mai clement aplicat acestora. Nici creștinismul, în consonanță cu acest curent, nu viza altceva decît o relaxare a raporturilor. Ca dovadă, în unele texte evanghelice din sec. II, se recomandă să nu te împotrivești răului, să te supui nu numai stăpînilor buni, ci și celor răi, și, în genere, să te supui stăpînilor, deoarece „orice stăpînire vine de la Dumnezeu". Apostolul Pavel a fost partizanul împăcării, al concilierii noii religii cu cerințele societății romane. Pe seama lui Isus s-a pus cunoscutul îndemn : „Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu". Ce-i drept, este aici o atitudine dualã mult deosebită de cea impusă de religia lui Moise, sau, mai tîrziu, de islamism, în care slujirea statului era un comandament religios. În acele timpuri, față de puterea politică, creștinismul manifesta o atitudine de indiferentism conciliant. Situația se va schimba peste secole, după apariția statelor naționale.

Este greu de apreciat contribuția creștinismului la destrămarea relațiilor sclavagiste, în condițiile în care această orînduire era deja perimată și, din motive social-economice, s-a transformat într-un analog al ei — feudalitatea, ce impunea servajul. Instituțiile eclesiastice creștine, mînăstirile, au uzat din plin atît de robie, cît și de ceea ce la noi s-a numit iobăgie. În decursul primelor trei secole s-a produs o mutație în fundamentarea socială a creștinismului, de la creștinismul primitiv, disparat, sectant s-a trecut, prin diverse adaptări și consolidări economice, mediate îndeosebi de negustători, la creștinismul episcopal. Inițial, episcopul nu era un rang pontifical, ci o funcție de intendent economic al bunurilor bisericii.

Pe această filieră, creștinii îmbogățiți se infiltrează în administrația provinciilor, în conducerea unităților militare, în funcțiuni publice. În secolul III, creștinismul

era deja o religie importantă, ce avea un puternic sistem de organizare și nu putea nicicum să fie ignorat. Au urmat tratativele cu imperatorii, care-i erau ostili sau favorabili. Pînă la urmă, din rațiuni de stat, păgîn pînă la moarte, Constantin face totuși pasul hotărîtor. Deci, actul de naștere a creștinismului, ca religie oficială, este un act politic. Dogmatica va fi subordonată rațiunilor politice pînă la marea schismă și, mai departe, pînă la reformă și la actele de modernizare a religiei și secularizarea ei internă, ce se produce și în zilele noastre.

Se pune problema cum de a fost posibil ca noua religie a iubirii de oameni, a deschiderii față de tot ce ține de umanitate, a caritații și speranței să se angajeze în slujirea mecanismelor de exploatare feudală și capitalistă a maselor, să se implice în mașinații politice pentru a acapara puterea și a o dirija, să susțină și să provoace, din proprie inițiativă, războaie ucigătoare și nedrepte, de-o parte și de alta, să inspire popoare creștine la masacre reciproce, să organizeze ea însăși torturi și masacre de populații și suprimări ale unor cugetători și savanți de geniu, să se angajeze în lupta de înavuțire. După ce a veștejit sclavajul antic, a contribuit direct la aservirea colonială și a apărat din răsputeri neo-sclavajul american, s-a fixat de fiecare dată și-n fața revoluției burgheze și a celei socialiste pe poziție conservatoare, și în parte, reacționare etc., etc., toate acestea intrînd în flagrantă contradicție cu ceea ce înseamnă umanismul. Se va răspunde : nu religia ca atare, nu doctrina, așa cum a rezultat ea din opera filosofico-teologică patristică, ci clerul, biserica în calitate de instituție și organizație feudală extrem de puterhică, precum și dependența bisericii de cercurile financiare mondiale. În faza actuală, se operează o serie de revizuiri și se fac foarte lăudabile declarații de principii în ordinea justiției sociale și a problemelor globale ale omenirii. Sînt, totuși, aceleași organizații ecleziastice, același cler într-o nouă ipostază. Nu le putem pune sub acuzare pentru trecut, pentru că istoria, cu toate meandrele și cursul ei implacabil, și-a pus pecetea și asupra suprastructurii religioase, după cum ni se par și reacțiile actuale firești, pentru că

sînt impuse tot de istorie. În fapt, nu morala comandă istoria, ci istoria își pune pecetea asupra faptelor și idealurilor morale.

Evident, nu putem să trecem peste contribuția religiei creștine la unificarea spirituală a civilizației europene și la definirea identităților naționale, la însăși afirmarea culturală a diverselor naționalități.

S-a discutat mult despre Evul mediu, care, în raport cu antichitatea greco-romană, a apărut ca o perioadă de stagnare, dacă nu de regres. În cauză a fost pusă mistica creștină, care luase atitudine față de umanismul antic.

Se uită, însă, că acest umanism antic era mai mult aristocratic și, deci, minoritar, iar Evul mediu l-a reeditat cumva în forma cavalerismului, ca braț secular al bisericii. Este semnificativ, totuși, faptul că omul nou reclamat de Pavel din Tars nu s-a plămădit moralicește în noaptea medievală și, mai degrabă, așa cum am arătat la începutul acestui studiu, cauza extrem de complexă a umanului a progresat prin demersurile secularizante, antieclesiastice și antidogmatice ale Renașterii.

Un răspuns la întrebarea privind amestecul creștin în evenimente odioase ale istoriei europene ne obligă să amintim de relativul dualism al doctrinei hristice, care predică atît iubirea de oameni, cît și sabia, reprimarea vrăjmașilor, atît neîmpotrivirea la rău, cît și alungarea negustătorilor de pe treptele templului și pedepsirea celor răi, atît traiul dezinteresat, ca cel al păsărilor cerului, cît și parabola talanților ce trebuie să sporească, atît disprețul față de bogățiile lumești, cît și respectul sau supunerea față de puternicii acestei lumi. J. J. Rousseau observa că creștinismul, prin insuflarea docilității, favorizează sclavizarea, de care este bucuros să profite orice despot. Sînt multe alte antinomii ale textelor din Noul Testament, ca să nu mai vorbim de cele care rezultă din Vechiul Testament. Într-un fel, prin astfel de contradicții, se înfățișează mai veridic structura umanului, dar, totodată, prezența în cele 1 000 de pagini ale scrierilor sacre a unor puncte de sprijin pentru orice fel de demersuri, ce-și găsesc, astfel, selectiv, motivarea religioasă, au permis, nu fără sancționări etice, manevrări de

orice fel, care erau dictate de istorie și mediate de clerici. Tocmai de aceea, idealul etic creștin nu a putut să fie realizat decît, poate, în proporții foarte modeste, și destul de inconsecvent. Dacă ne gîndim la grozăviile care au avut loc în secolul nostru pe continentul european ar fi mai bine să întrerupem analiza și să meditǎm în tăcere.

După aproape două milenii de experiență religioasă, cu rezultate prea puțin relevante, în condițiile inevitabilei secularizări, a cursului ascendent al culturii laice, apelurile exaltate la reîntoarcere la religie, ca unică soluție salutară, sînt absurde prin anacronismul lor.

În literatura noastră de specialitate s-a ivit o dispută legată formal de traducerea în română a cuvintelor prin care Marx caracterizează religia — „Opium des volkes". Primele traduceri, sub influență ideologică, considerînd religia ca fiind pusă exclusiv în slujba intereselor claselor suprapuse și exploatatoare, au recurs la expresia „opium pentru popor", o traducere liberă, ce sugera administrarea de sus maselor a drogului sau narcoticului. Regretatul P. Berar a observat că, totuși, traducerea este inexactă, *volk* fiind la genitiv și, cu totul clar, în română cuvintele lui Marx corespund la „opiumul poporului", drogul la care el însuși recurge și chiar îl produce în vederea consumului [15].

Marx recurge la această expresie pentru a ilustra ideea de „fericire iluzorie", opusă cauzei adevăratei fericiri din viața reală. În context, se tratează funcția compensatorie pe care o îndeplinește religia, ca expresie a aspirațiilor spre mai bine ale maselor (I. Tudosescu, în acest volum). Totuși, prin relevarea funcției de compensare iluzorie a religiei nu se epuizează conotațiile ei ca drog spiritual. Ca orice drog, religia provoacă deconectare, rupere de realitate, plonjarea într-o sferă onirică de fantasme și suspendare a acțiunilor efective. Stările de euforie sau angoasă, de speranță sau deznădejde legate de motive mistice fac ca „omul să nu se găsească

[15] P. Berar, *Religia în lumea contemporană*, Editura Politică, București, 1981, p. 208—211.

pe sine", să se piardă, „situîndu-se în afara lumii". Critica religiei ca „aromă spirituală" a lumii ce necesită iluzii, în fond, demască „forma sfîntă a înstrăinării de sine a omului" [16]. „Mizeria religioasă este expresia mizeriei reale și totodată protestul împotriva mizeriei reale". Religia îndeplinește, după Marx, funcția de înstrăinare spirituală a omului de sine, de interesele sale reale și de lupta pentru dobîndirea „adevăratei lui fericiri". Transferul speranței în viața de apoi implică renunțarea la dreptate în lumea terestră. Sînt efectele antiumane ale autoînstrăinării și înstrăinării cultivate de cercuri interesate. Toate mișcările de protest, purtate sub „deghizaj religios", au presupus o relativă dezalienare. Clasele suprapuse au fost interesate în înstrăinarea de interesele lor proprii a celor din clasele subjugate.

De aceea, sub acest raport, au sprijinit religia, iar burghezia a disociat biserica de feudalitate, combătînd-o mai întîi, pentru ca, apoi, să și-o alieze. Sînt nenumărate fapte istorice, aprecieri ale marilor cugetători și chiar norme religioase care dovedesc că, în genere, religia (ca ideologie), în relațiile dintre clase, înclină cumpăna spre interesele claselor stăpînitoare, în virtutea funcției alienante pe care o exercită asupra maselor. P. Berar insistă și el asupra înțelegerii marxiste a religiei ca fenomen de înstrăinare spirituală. Nu putem să considerăm religia doar ca iluzie compensatorie. Tocmai prin această iluzie despre divinitatea ce face dreptate și răsplătește în viața veșnică se realizează înstrăinarea și renunțarea la drepturile de viață. Dar dacă este așa, nici expresia „opium al poporului" nu caracterizează integral religia.

Clasele stăpînitoare interesate în „somnul rațiunii" celor mulți nu doar că asistă impasibile la felul cum acești mulți se leagănă în visuri deșarte și se împacă cu soarta lor, ci caută să întrețină credințele pe care se întemeiază siguranța orînduirii ce le privilegiază.

Există, desigur, o deosebire, dar și o oarecare continuitate între geneza miturilor și geneza religiilor întemeiate pe doctrine teologice. De regulă, miturile sînt integrate în cultura populară, în folclor, deși nu lipsesc elaborările lor duse pînă la filosofie, etică, estetică. Marile religii ivite în perioada sclavagistă, a monarhiilor și imperiilor nicicum nu mai pot fi asimilate folclorului. Din cele schițate de noi în paginile de mai sus, rezultă că la elaborarea religiilor pe o bază mitologică sau nu au contribuit personalități ale timpului, cărturari, teologi și moraliști. Creștinismul este rezultatul unui complex sincretism cultural, care prevede un sistem de norme morale ce sînt puse în acord cu interesele clasei stăpînitoare. Altfel, în decursul veacurilor, nu s-ar fi concentrat atîtea mijloace culturale și materiale pentru propovăduirea, impunerea și susținerea religiei. Disputele teologice au fost legate de anume interese social-economice. Engels explică răspîndirea creștinismului prin faptul că după debutul apocaliptic, vădit protestatar, a „transformat sentimentul general răspîndit că oamenii sînt ei înșiși vinovați de stricăciunea generală într-o conștiință clară a păcatului, vie în fiecare individ în parte" [17]. „Omul — arată Engels — și-a pierdut în religie propria esență, s-a înstrăinat de umanitatea sa" [18].

Faptul este că visele paradisiace se dovedesc, pînă la urmă, a fi ostile intereselor de viață ale omului oprimat, dar nu și stăpînitorilor ce-și prelungesc năzuințele în eternitate. Se pare că faraonii egipteni au fost primii care și-au asumat privilegiul vieții veșnice. Prin urmare, problema care se pune sub raport ideologic este legată de formula „qui prodest", cui folosește. Nu este neapărat necesar ca în chip deliberat să se insinueze înșelăciunea. Sînt calculate, însă, consecințele sociale. Așa cum foarte clar s-a procedat în evoluția creștinismului, disputat între clase opuse, s-a intervenit de sus pentru legiferări morale, pentru comportamente sociale convenabile pentru cei ce dețineau puterea.

În legătură cu sensul acestor prescripții sociomorale nu credem că se pot trage concluzii din modul în care s-au zămislit mitologiile. V. N. Șerdakov arată că religiile

[16] K. Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere.*

[17] Marx-Engels, *Despre religie*, E.S.P.L.P., 1958, p. 184.

[18] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, p. 594.

„nu sînt atît o născocire pentru popor cît o născocire a poporului însuși“ [19]. Dacă aceasta se referă la fabulație — pentru că aici intervine „născocirea“, apoi cotele stabilite inegal par să corespundă adevărului. Dar dacă ne referim la funcția socială și prescripțiile morale ale religiei, la impregnarea politică a teologiilor în etapele istorice revolute se cuvine să subliniem că proporția intervenției clasei stăpînitoare, în raport cu cea a maselor va fi, neîndoielnic, precumpănitoare. Nu atît născociri, cît prescripții „pentru popor“. În consecință, expresia „opium pentru popor“, reprezentînd o caracterizare unilaterală a religiei, privită numai în incidența ideologică arătată, poate fi validată.

Religia este, în același timp, compensație iluzorie și alienare spirituală. Religia este ireductibilă la conștiința de clasă, dar absoarbe conștiințele de clasă, fiind „teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic“, „o concepție răsturnată despre lume, pentru că însăși statul, societatea constituie o lume întoarsă pe dos“ [20]. Rezultă că în religie se exprimă relațiile dintre clase și însăși orînduirea socială.

Nu trebuie totuși să se ia fenomenul religios numai sub aspectul său doctrinar. În realitate, chiar elementele de doctrină religioasă asimilate sînt adoptate la un context bogat și concret de valori, izvorîte din istoria colectivă și individuală și aflate în continuă dezvoltare. În acest context, credința religioasă apare ca un factor conservator și rigid. Tocmai de aceea nu ne sînt indiferente „răsturnările“ intervenite în concepția despre lume din etapa antagonismelor de clasă, întrucît ele continuă să influențeze tacit atitudinile credincioșilor și în condițiile societății care a înlăturat antagonismele. Astfel, preocuparea pentru apărarea și amplificarea bunurilor obștești, atitudinea socialistă față de muncă, dezvoltarea superioară a personalității sub semnul cunoașterii științifice și a valorilor umaniste reprezintă probleme centrale ale istoriei

[19] V. N. Șerdakov, *Iluzia binelui*, Editura Politică, București, 1988, p. 36.

[20] K. Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere.*

noastre, care, de regulă, nu intră în sfera de influență a religiei, sub anumite raporturi sînt marginalizate de aceasta. Tradițional, religia predică dezangajarea socială, în timp ce patosul revoluționar socialist implică angajare și luptă pentru această lume a oamenilor vii.

Cauza umanismului nu mai poate fi corelată, coerent, cu ideologia religioasă. Aceasta nu înseamnă că poate fi negat istoricește umanismul creștin și că i se pot contesta cu totul rezervele de care încă dispune.

Ca doctrină etico-umanistă, religia creștină își revendică originalitatea, în primul rînd, prin norma iubirii de aproape. Criticii religiei s-au grăbit să observe că relațiile complexe de iubire dintre oameni nu reprezintă nicidecum o invenție a creștinismului, ci un fapt, chiar un principiu al existenței umane și al raporturilor firești dinăuntrul speței omenești. Deci, aceeași temă a valorii independentă de religie, care este preluată de aceasta, nu fără revendicarea paternității. Dar este clar că nu există nimic în religie care să nu aibă proveniență profană și să nu aparțină existenței umane. Toate valorile pe care le revendică religia și însăși religia ca atare au o sorginte socio-umană. Faptul că pentru prima dată, și mai mult decît orice religie, creștinismul a exaltat și ridicat la rang de principiu iubirea aproapelui, este neîndoielnic meritul istoric al acestei religii.

Trebuie să nu se uite, însă, un lucru ce pornește însăși de la etimologia cuvîntului religie, care conține în sine semnificația de relație, dar aceasta nu dintre oameni, ci între oameni, pe de o parte, și Dumnezeu, de cealaltă parte. Creștinismul impune în prim plan, o dată cu credința în structura ei, iubirea, adorația, identificarea cu Dumnezeu. Iubirea temătoare și adorația extatică a divinității copleșesc toate celelalte raporturi ale ființei umane. Acest raport este într-un fel unic, pentru că aproapele este iubit numai din poruncă divină și, deci, prin mijlocirea dragostei de Dumnezeu și ca un derivat secundar al acesteia. Dacă divinitatea nu este la mijloc, iubirea nu mai este creștină, ci doar umanistă, deci fără semnificație religioasă. De aici, și o anumită selectivitate a iubirii față de semeni, în primul rînd apropiați, și apoi

cei depărtați, ceea ce a făcut posibilă infiltrarea discriminărilor confesionale, bine cunoscute istoricește, în legătură cu cei de altă credință, ce erau tratați ca păgîni, ca să nu mai vorbim de atitudinea față de atei, de mărginire etnică și chiar de infiltrație xenofobă.

Iubirea de Dumnezeu cumva se substituie iubirii de oameni. Uneori, lucrurile au fost înțelese în sensul că fiecare trebuie să aibă grijă de sine și numai Dumnezeu are grijă de toți. Dar, întrucît Dumnezeu nu prea pare să aibă grijă de oameni și deseori pare să procedeze în chip paradoxal, absurd, pedepsind pe cei drepți și favorizînd pe păcătoși, creștinului nu-i rămîne altceva de făcut decît să spere în pronia cerească și să caute să fie binevoitor față de cei apropiați, așa cum i s-a poruncit. Trebuie deci avut în vedere structura acestei iubiri de aproapele „întru-Domnul". Intervine aici un fel de teatralism, o filantropie rituală, uneori fățărnicie sau facere de bine în proporții simbolice și cu mobiluri egoiste, legate de respectarea convențiilor și îmbogățirea „inventarului" de fapte bune.

Sînt multe argumente care contestă autenticitatea și caracterul deplin constructiv și eficace al iubirii creștine de oameni, care, în societatea împărțită în clase, în orînduirile nedrepte, și ele sanctificate religios, apare ca o problemă a existenței personale și nu ajunge să se ridice la nivelul unui principiu social.

Și pentru că veni vorba de principii. Este oare iubirea creștină de aproapele mai mult decît o anume valoare, un veritabil principiu etic? După opinia lui T. Cătineanu, morala are trei principii fundamentale: principiul renunțării (sau al resemnării), al individualismului și al colectivismului. „Principiul renunțării este propriu mai multor tipuri istorice de morală, dintre care menționăm: morala budistă, morala stoică și morala creștină, mai ales în forma ei primă, originară. Baza lor social-economică o constituie relațiile de inegalitate, de exploatare și dominație, în virtutea cărora o clasă — deci și membrii acesteia — e deposedată, privată de bunurile și valorile vieții. Viața morală apare, pe de o parte, ca o modalitate specifică și ca o prelungire a deposedării

reale, pe de altă parte, ea se configurează tacit și ca un recul și un protest neputincios în fața acestei deposedări" [21].

Neîndoielnic, renunțarea, abținerea, stăpînirea de sine și evitarea excesele constituie o condiție a oricărui comportament moral controlat conștient. Abolirea autocontrolului și lipsa de măsură în promovarea impulsurilor și intereselor egoiste degenerează în individualismul extrem, pe care M. Gorki îl incrimina ca „părinte al tuturor josniciilor". În cazul moralei iubirii creștine, renunțarea este dominantă, ea merge pînă la abandonul de sine și se profilează în planul neființei, pentru că dincolo de toate se impune comandamentul mîntuirii, al cuceririi postumei fericiri eterne. Iubirea de aproapele și, totodată, de dușman este mediată de credința în Dumnezeu și subordonată scopului invariant al mîntuirii prin acceptarea suferinței, prin lepădarea de tot ce este lumesc, prin pocăință și ispășire. În acest context, care este cel al înstrăinării de om și societate a însăși moralei, iubirea de oameni rămîne letargică și neputincioasă în raport cu cauza ascensiunii reale a condiției umane. În condițiile în care suferința devine mijloc indispensabil pentru atingerea scopului mîntuirii, alinarea ei, a suferinței, nu depășește valoarea unei compasiuni față de dureri, care, deseori, ar fi putut fi evitate, dar pe care concepția religioasă le socotește necesare întrucît „fiecare trebuie să-și poarte crucea", să se conformeze „conduitei răstignirii".

În decursul veacurilor, diversele biserici nu și-au adus contribuția la combaterea și eradicarea cauzelor social-economice ale mizeriei materiale, privațiunilor de masă ci au recomandat milă, milostivenie, ajutor caritabil ș.a., „fapte bune", care, totuși, nu rezolvă problemele, rămînînd, așa cum arată fondatorul existențialismului creștin, S. Kierkegaard, în limitele unui „umanism devitalizat și neputincios". Este greu de împăcat iubirea de oameni cu acceptarea și chiar susținerea nedreptății sociale împotriva celor mulți. În condițiile opoziției de clasă,

[21] Tudor Cătineanu, *Elemente de etică*, vol. I, Editura Dacia, 1982, p. 109—110.

iubirea creștină nu servește decît asupritorilor, pentru că cei asupriți nu le vor opune toată ura și se vor resemna, prinși în relațiile lor de simpatie contemplativă. Experiența dovedește, însă, precum au arătat mulți cugetători, că nu poate fi despărțită dragostea de ură și a-i iubi pe toți fără a urî pe nimeni înseamnă nici să nu iubești efectiv pe cineva. Medierea iubirii de oameni prin adorația divinității, care impune comandamentul desprinderii de cele lumești (în fapt, de cele care țin de lumea oamenilor), nu aduce, însă, mari foloase oamenilor reali.

Textul evanghelic susține că iubirea este chintesența tuturor virtuților creștine. Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. Dar, în același timp, apelurile apostolului Pavel la lepădarea de sine, la nimicirea eului anihilează, o dată cu demnitatea personală, și atașamentul conștient față de propria ființă. În aceste condiții, nici transferul dragostei de sine în planul dragostei pentru alții nu mai poate să fie fecund. Este, mai degrabă, o conversiune a disprețului față de viața proprie, cu tot noianul ei de păcate, reale sau imaginare, asupra vieții altora, care va fi, și ea, apreciată similar. În realitate, însă, credincioșii nu ajung la o totală depersonalizare și este posibil un anumit individualism cu justificare religioasă. Cei avuți și puternici se consideră ocrotiți de divinitate și urmează netulburați aceeași cale, a sporirii averii și puterii, liniștindu-și cugetul lor creștin cu derizorii acte de milostivenie. Dar și credincioșii de condiție umilă ascund un complex de superioritate, prin însăși acceptarea destinului lor deplorabil și speranța că, prin meritele credinței lor, vor fi răsplătiți „în ceruri". În acest punct, este necesar să relevăm corelația dintre heteronomia moralei religioase și individualismul tainic al credincioșilor. Un scriitor observa o notă de meschinărie la cei preocupați de a demonstra, fie și simbolic, înclinația lor spre binefacere. Se arată că, deseori, nu sînt acte ce izvorăsc din inimă, ci doar dintr-un anumit calcul, lăsînd de-o parte ceea ce se face pentru ochii lumii. Ne referim la faptul că, în sinea lui, credinciosul acționează pentru a fi răsplătit și caută să evite pedepsele și dizgrația. Dai un ban unui cerșetor nu pentru el, ci pentru

tine, ca să te dovedești milostiv și nu cumva să suporți consecințele reținerii tale egoiste. Se pare că morala religioasă, în virtutea dualității dintre real și fictiv, nu ajunge niciodată la o formulă autonomă, și deci, nontranzacțională.

B. Pascal observa că atît timp cît sentimentele noastre de dragoste și devoțiune trebuie să fie investite exclusiv în divinitate nu mai rămîne nimic nemijlocit pentru oameni ; dacă-i iubești și pe aceștia, nu conform prescripțiilor religioase, ci în modul cel mai generos și sincer, privezi divinitatea de ceea ce-i aparține de drept. V. N. Șerdakov conchide : „frica de dumnezeu face imposibil devotamentul sincer al omului față de semenii săi" [22]. În replică, la iubirea de Dumnezeu omul nu poate aștepta de la divinitate, în aceleași proporții, iubire și grijă. Prin păcatul originar, el este, de la început, pus la stîlpul infamiei, iar viața lui omenească nu este decît un lung prilej de a păcătui. Și atunci, precum rezultă și din frecvente formulări rituale, singurul lucru pe care poate sconta cu mai multe șanse credinciosul, din partea divinității, este iertarea. Gînditorul protestant R. Niebuhr consideră că forma superioară a iubirii este iertarea. Deci, și iubirea de oameni trebuie să se manifeste precumpănitor prin iertare. Nu contestăm valoarea morală a iertării, în măsura în care aceasta înnobilează relațiile interumane și favorizează progresul moral. Precum se vede, însă, iertarea creștină, condiționată de o pocăință ce nu ajunge să înlăture cauzele erorii, frecvent nu-i ajută pe oameni, ci slăbește responsabilitatea lor morală.

În lucrările noastre anterioare pe tema moralei religioase, printre altele, am analizat ceea ce apare în conștiința și conduita creștină drept „cerc vicios al păcatului". Se știe că, în viziunea iudeo-creștină, păcatul — ca o cădere provocată de diavol, ce antrenează dizgrația în raport cu divinitatea benefică — apare ca o premisă ereditară (păcatul originar) și o înclinație imanentă omului, supus pornirilor trupești și, uneori, stăpînit de gîn-

[22] V. N. Șerdakov, *Iluzia binelui*, Editura Politică, București, 1988, p. 202.

duri care proiectează „căderea", ceea ce, de asemenea, constituie o vină. Nu este permis să păcătuiești nici cu gîndul. Astfel, credinciosul se consideră oricum ca fiind un păcătos mereu vinovat. Cu cît este mai conștient de interdicții, cu atît se simte mai vinovat. Este, însă, o vinovăție care nu stimulează și nu întreține responsabilitatea morală, în măsura în care totul este predestinat pe lume, inclusiv păcatele individuale. Responsabilitatea implică libertate, iar libertatea presupune opțiuni „în cunoștință de cauză". Conform interpretărilor protestante, divinitatea rezervă credinciosului o oarecare libertate, dar aparentă, pentru că el trebuie să se opună, să reziste la forțele supranaturale ale răului, la ispitele și uneltirile diabolice.

Determinațiile obiective și subiective ale conduitei morale sînt înlocuite, în imaginația religioasă, cu personagii cărora li se atribuie forțe incomparabil superioare celor de care dispune bietul om. S-ar părea că pentru sufletul fiecăruia se luptă îngerii răi cu cei buni, primii foarte activi, ingenioși și seducători, ceilalți — pasivi, imobili și plicticoși.

În condițiile neputinței individuale, confruntate cu forțe supraomenești, credinciosul este, mai degrabă, înclinat să se supună orbește soartei. Mai ales că în situațiile complexe ale vieții este greu să distingi între ispită și ajutor. Îngerii nu uneltesc, ei doar inspiră abținere și renunțare. În schimb, ispitele luciferice, disimulate în cele mai variate și „inocente" forme, sînt fascinante. Tacit se încheie pactul faustic. Oricum, nu poți să înfrîngi forțe superioare ce recurg la mașinații geniale. Și apoi, păcatele sînt în firea lucrurilor. Dacă ele nu pot fi evitate, cu siguranță, ele pot fi radiate din cazier și amnistiate. Biblia prezintă divinitatea nu numai ca atotiertătoare, dar ca avînd și o înclinație specială spre reabilitarea marilor păcătoși. Și aici se închide circuitul iraționalității eticii creștine.

Cauzele obiective și subiective ale păcatelor (ne referim la greșelile autentice) nu sînt cunoscute, ci ecranate de uneltirile viclene ale diavolilor. Deci, nu se acționează pentru eliminarea cauzelor. Se acționează, totuși, pentru eliminarea consecințelor. Cum ? Prin căință, pocăință, regret pentru cele survenite. Credinciosul vinovat se consideră mai mult victimă (a seducțiilor diabolice) decît persoană responsabilă față de oameni și propria conștiință. Persistă, însă, teama de pedeapsa dumnezeiască. De aici, căința care exercită, desigur, o funcție morală, dar nu din cele mai eficiente — căință din teamă de pedeapsă și în vederea iertării, iar nu măsuri de îndreptare. Importantă este căința, pentru că este orientată spre divinitate, iar nu îndreptarea, care poate să nu aibă corelații religioase. Dacă omul se îndreaptă, nu mai are de ce să se căiască. Or, fără pocăință nu există iertare și mîntuire. Urmînd obiectivul unic al mîntuirii prin pocăință, unele secte comit periodic păcate grave, se dedau la orgii, pentru a avea de ce să se pocăiască. Desigur, nu este singura interpretare ce intervine în conștiința morală religioasă. În orice caz, inepuizabilitatea posibilităților de iertare și amînare a scadenței pînă după moarte facilitează o perpetuă revenire și chiar agravare a păcatului. Spovedania și împărtășania, iar în Evul mediu catolic indulgențele, ca autorizații formale de păcătuire, vîndute avantajos și date chiar cu anticipație, au dus la „operaționalizarea" iertării. De fapt, prin rugăciuni, dialoguri și compromisuri cu propria conștiință, credinciosul se încredințează la un moment dat că a fost iertat, absolvit de răspundere. Și atunci el o poate lua de la capăt, pentru că ispitele nu contenesc, năravurile rele rămîn virulente și, oricum, pocăindu-se, va fi iertat, chiar dacă aceasta va interveni pe patul morții. Pentru mulți din cei certați cu legea și cu bunele moravuri, tehnologia arătată a pseudopurificării și absolvirii de răspundere, confecționată între tainele pe care biserica le administrează ritual credincioșilor si compromisurile de conștiință morală la care aceștia recurg, este folositoare, în sensul echilibrării între păcat, prin atenuarea și stingerea remușcărilor de conștiință, prin împăcarea cu sine. Astfel, morala creștină, „adaptată" diverselor moduri de viață, ajunge să scuze păcatele și, uneori, chiar

să le programeze într-un circuit de perpetuă revenire. Ceea ce ne duce la concluzii despre ineficiența moralei consacrate iubirii de Dumnezeu și oameni [23].

Pînă la urmă, iubirea creștină trece într-un fel de comunitate a speranțelor de mai bine, bazată pe bunăvoința divină și răsplata în viața de apoi. Într-adevăr, nu se poate trăi fără speranță, dar nesocotirea prezentului, în așteptarea unui viitor indefinit, este păgubitoare. Condiția firească a omului este neliniștea, grija, proiectarea și îndeplinirea unor acțiuni prin care se înfăptuiesc anumite scopuri, în perspectivă globală, cursa către realizarea unui ideal de viață. Există, desigur, și stări de anxietate și încordare ce produc suferință și reține capacitatea de acțiune. Religia creștină, considerînd viața pămîntească un simplu mijloc sau cale de acces în viața de după moarte, recomandă dispreț față de lumea reală, trecătoare și deșartă, si, deci, lipsă de griji, pasivitate, devalorizarea tuturor dimensiunilor vieții reale. În predica de pe munte, Hristos grăiește : „Nu vă îngrijiți pentru sufletul vostru, ce veți mînca, nici pentru trupul vostru, cu ce vă veți îmbrăca /.../ Priviți la păsările cerului, că nu seamănă, nici nu seceră, nici nu adună în jitnițe, și Tatăl nostru cel ceresc le hrănește /.../ Nu vă îngrijiți de ziua de mîine /.../" (Matei 6 : 25, 26, 34).

Toate aceste recomandări de dezangajare, nepăsare, chiar dispreț față de lume, pe care le regăsim într-o formă expresă în budism, dar persistă ca o strategie și în modelul moral al creștinismului, nu sînt colaterale sau de ordin secundar, ci reprezintă un factor central al dogmaticii creștine originare. Hristos ar fi spus : „împărăția mea nu-i din această lume". Deci, toate speranțele sînt pentru cealaltă lume, pe seama căreia se pune viața adevărată și eternă. Existența reală în lumea reală este devalorizată, concepută ca fiind sortită suferinței, îndurării, nefericirii. Mai degrabă o formă de purgatoriu decît de viață efervescentă, în timp ce viața fictivă din zona neființei este populată cu iluzii mirifice, paradisiace, în

[23] Paul Popescu-Neveanu, *Morală și Religie*, S.R.S.C., București, 1960, p. 56—86 ; *Ce este păcatul*, Editura Științifică, 1965 ; *Amăgire și adevăr în morală*, Editura Științifică, 1968, p. 80—88.

alternanțe cu imagini terifiante, infernale, cu care sînt amenințați cei ce au neglijat să se asigure de iertare în timpul vieții. Rezultă că unica speranță se leagă de cealaltă lume. Dacă nu se acceptă nemurirea sufletului, dispare și speranța creștină. Și ce se întîmplă dacă atît perenitatea spiritului individual, cît și cealaltă lume sînt simple iluzii, proiectări fantastice ale setei de viață și compensații iluzorii pentru nefericirile și suferințele îndurate în viața reală ? Unii răspund : din moment ce sînt compensații onirice, însăși religia fiind concepută ca un vis, chiar dacă n-au nici o acoperire ontică, înseamnă că sînt, totuși, necesare în gestiunea existenței spirituale a omului. Istoricește, această teză nu poate fi cu totul infirmată. Numai că religiozitatea nu este unica formă de compensație și echilibrare emoțională și onirismul convertit prin credință în halucinoze este în curs de perimare și transformare în contrariul lor. În lumea noastră, religia încetează, pe zi ce trece, să reprezinte o modalitate de adaptare prin compensații spirituale irațională și echilibrări afective și, după cum o dovedesc faptele din toate ariile geografice ale planetei noastre, religiozitatea devine dezadaptativă și frecvent produce efecte decompensatorii și dezechilibrante. La numai un secol, spusele marelui poet „căci de-ar lipsi din suflet speranța de răsplată / a-ți mai purta osînda ca vita de la jug ?" și-au pierdut, social și conceptual, justificarea. Într-adevăr, paradisul — visul unei primare vîrste de aur, reproiectate într-un indefinit viitor sideral — reprezintă o viziune de geniu, inspirată de nobilele și unanimele aspirații spre fericire. Numai că nu ne putem limita la aprecierea artistică și psihologică a viziunii paradisiace. Decisive sînt efectele pe care speranța în fericirea veșnică le produce și care se repercutează chiar asupra cauzei fericirii autentic omenești. Mai sus, din versurile citate, apărea corelația dintre speranță și osîndă. Visul mirific condamnă la mizerie, iar speranța în împărăția cerului devalorizează existența reală. Speranța în fericirea cerească obligă la acceptarea tuturor nefericirilor reale. Ceea ce era compensație se transformă în alienare. În relevația lui Her-

mes Trismegistul este conținută ideea „că Dumnezeu nu poate fi atins decît fugind din lume, comportîndu-te în lumea aceasta ca un străin de ea".

Așadar, speranța în nemurirea de după moarte trage după sine iubirea creștină și o subordonează logicii mîntuirii. Teologii, după ce au pierdut definitiv cursa în confruntarea cu știința, și, așa cum arătam mai sus, nu mai pot conta prea mult pe credința în fericirea eternă în viața de apoi, în situația actuală, uzînd de argumentul psihologic privind necesitatea internă a ideii de dumnezeu, recurg la ceea ce Kant a numit argumentul moral. Ei par a o spune, iar exponenții contemporani o și declară fățiș, exprimîndu-se în felul următor : chiar dacă Dumnezeu nu există, chiar dacă nemurirea spirituală este o simplă iluzie, credința în divinitate, fie și în una total demitizată și reformulată filosofic ca un spirit universal, ca și credința în dăinuirea eului personal, în orice formă s-ar produce aceasta, trebuie să fie menținută, întrucît, prin acest sistem, se pot conserva și regenera valorile morale. În limbaj curent, se proclamă frecvent : fără speranță într-o altă viață („căci morți sînt cei muriți") și fără teamă de Dumnezeu nu se poate asigura comportamentul moral în masa celor mulți, care nu se ridică la nivelul unor gînditori de mare anvergură. Chiar dacă toată morala religioasă trebuie să fie modernizată, în sensul umanizării ei, trebuie să se mențină un minimum de credință și speranță. Precum vedem, în faza actuală, se merge de la morală spre religie, după ce, inițial, religiile au evoluat, treptat, spre definirea unei morale. Argumentarea strict morală a concepției religioase nu are sorți de izbîndă în confruntarea cu împrejurările istoriei contemporane și cu viitorul, așa cum poate fi el prevăzut după date obiective.

În primul rînd, religia își propune să salveze o morală care nu-i mai aparține în întregime, nici măcar formal, pentru că valorile morale ale omenirii contemporane sînt în mai mare măsură tributare culturii profane și umaniste decît tradiționalei dogmatici religioase. Filosofia nu a încetat să critice morala religioasă, arătîndu-i caracterul utopic, ineficient și irațional. Descartes elaborează o etică rațiocentristă. Spinoza pornește de la

natura umană generică și demonstrează că noi sîntem liberi numai prin cunoaștere. Iluminiștii francezi ai secolului al XVIII-lea pledează pentru o etică ce are drept scop omul și vizează interesele sale de viață. Kant cere să fixăm morala în zona facultății umane dominante — rațiunea. El cultivă un ideal al personalității umane, care trebuie să fie, totdeauna, scop, iar nu mijloc. Etica kantiană este voluntaristă și se definește în raport cu datoria morală îndeplinită conform principiului imperativului categoric. Hegel, prin corelarea conștiinței generice cu conștiințele individuale și prin punerea problemei înstrăinării, pe care Fenerbach o dezvoltă în plan antropologic, relevînd rolul dezumanizant al religiei, a deschis perspectivele antropologiei filosofice marxiste, care se întemeiază pe materialismul istoric. Astfel, morala trece pe făgașul interpretării științifice și este corelată cu cerințele progresului social, pe care se grefează umanismul epocii noastre.

Pornind de la necesitatea înlăturării înstrăinării și punînd frontal problema existenței umane individuale, în ordinea interacțiunilor cu lumea reală, naturală și socială, Heiddeger, apoi Sartre și ceilalți existențialiști atei, relevă o complexă problematică a omului contemporan, pledează pentru realitatea condiției umane, propun formule de umanism mult dincolo de ceea ce a mistificat religia.

Teologii par a spune : și noi am progresat în decursul veacurilor, avansînd spre formule umaniste, prin A. G. Palamas, în ortodoxie, prin Abelard, Toma D'Aquino și mulți neotomiști, printre care și Jacque Maritain, în catolicism, ca să nu mai vorbim de Luther, Calvin și ceilalți reformatori și, apoi, au fost asimilate modele nereligioase de etică, deci, deținem un sistem moral sintetic, avansat și superior, pe care-l putem promova, în continuare, prin forța excepțională și unică a sacrului. Știm, chiar din cercetările și observațiile noastre, că mase importante ale populației s-au rupt de religie, că secularizarea este în continuă expansiune, că, în genere, credințele au slăbit, dar, totuși, este nevoie de bisericile tradiționale pentru a garanta moralitatea. Desigur, pentru credincioși, morala

religioasă este importantă în măsura în care intră în consonanță cu principii morale general-umane și cu cele ale intereselor publice și comportamentului civilizat. Decît nici un fel de morală, mai bine una cu acoperire religioasă. Și totuși, argumentarea sintetizată mai sus este șubredă nu numai pentru că contravine cursului obiectiv al evenimentelor, dar și pentru că este vicioasă sub raport logic.

În primul rînd, în măsura în care se menține o concepție religioasă, ea nu încetează să fie iluzorie și alienantă. Or nu se poate prevedea salvgardarea și progresul umanității prin iluzionări vetuste și înstrăinări sociale și spirituale, grav păgubitoare pentru autentica condiție umană. Prin latura cognitivă a alienării se acordă prioritate credinței în fața științei (fideism), ceea ce reduce considerabil gradul de implementare în praxis a cunoașterii științifice și compromite însăși capacitatea de orientare și acțiune umană. Prin latura sa afectivă, religiozitatea implicînd stări, procese și relații emoționale față de un imaginar ce reduce la minimum energiile omenești, pulverizîndu-le în spațiile vide ale zădărniciei, alienarea este și mai păgubitoare. În sfîrșit, se produce o alienare a înseși scopurilor de viață și a voinței, care se devotează mai degrabă imperiului morții decît necesităților vieții [24].

Oricît de redusă ar fi religiozitatea pentru care pledează unii ideologi retractili, ea, totuși, alterează sensul vieții.

Găsim în etica lui T. Cătineanu o interesantă clasificare a modurilor în care se pune problema sensului vieții. Enumerăm următoarele șase variante : 1) Sensul vieții este viața însăși ; 2) Sensul vieții este dincolo de viață ; 3) Sensul vieții stă într-o valoare determinată ; 4) Viața nu are sens ; 5) Sensul vieții constă în căutarea și instituirea lui ; 6) Sensul vieții este autorealizarea ei [25].

[24] Vezi o analiză a fenomenului înstrăinării în lucrările noastre : Paul Popescu-Neveanu, *Concepția despre lume și viață...* în *Îndrumar pentru educația materialist-științifică*, Editura Politică, București, 1985, p. 84—96.

[25] Tudor Cătineanu, *Elemente de etică*, vol. 2, Editura Dacia, 1987, p. 196—246.

Nu ne putem angaja în discutarea acestei probleme capitale a filosofiei umaniste. Este clar că formularea (6) este cea mai preferabilă, iar varianta (2), ce corespunde religiilor mîntuirii, este tratată chiar de autor în următorii termeni : „umanismul creștin este, în esență și ultimă analiză, un pseudo-umanism" ; „Religia limitează participarea plenară a omului la viața socială reală" ; „a spune că sensul fundamental al vieții este dincolo de viață, înseamnă a spune că viața ca atare nu are decît un sens tranzitoriu".

Or dacă sensul religios al vieții umane îl îndepărtează pe om de condițiile existenței lui sociale și personale, atunci cum se poate pretinde la promovarea eficace a unor norme de conviețuire optime și a unor valori umaniste, în numele unei destinații ce ține de neființă ?

În continuare, referindu-ne la mișcarea pozitivă de umanizare a moralei religioase, prin asimilarea unor valori, care au fost impuse istoricește de viață și au fost elaborate într-o zonă a profanului, și de punere a lor în prelungirea tradiționalelor valori ale moralei religioase — și ele, la timpul lor, de proveniență profană — ne întrebăm dacă în condițiile în care morala umanistă laică s-a impus în mase, în unele societăți avansate, chiar în proporții majoritare, mai are vreo perspectivă modelarea lor religioasă, și dacă în viitor va fi indispensabil ca pentru o parte a populației să se recurgă la justificări și motivări religioase ale valorilor morale. Pentru că morala umanistă, întemeiată pe adevăr, s-a emancipat în forme autonome, pe cînd morala religioasă, la nivelul maselor, continuă să fie heteronomă și tranzacțională. Deci, nu numai sub raportul conținutului, dar și al funcționalității, sistemele de morală umanistă laică sînt superioare. Apoi, nu este adevărat că o morală umanistă nereligioasă este proprie numai personalităților de vîrf din cultură. Sînt doar milioane de oameni ieșiți de sub influența religiei și care sînt onești, omenoși, harnici, devotați intereselor sociale, cu o conduită exemplară.

Cei ce uzează de argumentul moral în apărarea religiei nu încetează să invoce sacrul, ca modalitate decisivă de instituire a valorilor și normelor moralei. Sînt, însă,

mai multe sensuri ale conceptului de sacru. În religie, sacrul reprezintă ceea ce ține de imanente forțe supranaturale sau determinări transcendente. În axiologia marxistă, conceptul de sacru denotă, după opinia noastră, „tendința spre absolutul valoric". Dar, atunci, trebuie să presupunem că pe poziția culminativă a absolutului și, aceasta, evident, în chip ideal, poate fi pus și alt factor decît cel reprezentat prin imaginare de ființe transcendentale. Poate fi pus, cu deplină legitimitate, însuși autorul acestor construcții fantastice, cel ce s-a proiectat în ele, înstrăinîndu-se de sine, pentru ca, apoi, treptat, să se regăsească pe sine — Omul însuși, ființa umană generică, idealul umanist. Veritabilul umanism presupune sacralitatea umanistă, pentrù că real, în universul accesibil cunoașterii noastre, Omul este ființa supremă, cea care se dezvoltă și se perfecționează necontenit.

Ateiștii n-au făcut altceva decît să pună în locul lui Dumnezeu pe OM, prefigurînd, astfel, un umanism radical și integral, care implică și superioritatea moralei umaniste, ce se dezvoltă continuu și ia în stăpînire istoria, la această răscruce de milenii.

CUPRINS

Cuvînt înainte 5

Atitudinea Partidului Comunist Român și a statului socialist față de ideologia religioasă, instituțiile de cult și credincioși

OCTAVIAN NISTOR 9

Concepția filosofică despre lume și viață

ION TUDOSESCU 42

„Profan" și „sacru" în geneza și evoluția religiilor

GHEORGHE VLĂDUȚESCU 81

Tradiții umaniste, ateiste și materialiste în filosofia românească de pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea

GHEORGHE AL. CAZAN 97

Cercetarea sociologică a religiozității și orientarea activităților de educație materialist-științifică

SEPTIMIU CHELCEA 134

Psihologia religiei și religiozității

PAUL POPESCU-NEVEANU, PETRE DATCULESCU 168

Premise psihoantropologice și socialpsihologice ale analizei fenomenului religios

PANTELIMON GOLU 204

Religia și umanismul. Problematica moralei

PAUL POPESCU-NEVEANU 227

Redactor : maior N. LĂUDATU
Tehnoredactor : GH. CUCOȘ

Bun de tipar : 22.12.1988. Apărut : 1989.
Coli de tipar : 7½. B10688.

Tiparul executat sub comanda nr. 535 la I. P. „Filaret", str. Fabrica de chibrituri nr. 9—11, București
Republica Socialistă România